نقد آراء ابن سینا

در الهیّات

تألیف:

مصطفی حسینی طباطبائی

تهران ۱۳۶۱

عنوان کتاب: نقد آراء ابن سینا در الهیات

تألیف: مصطفی حسینی طباطبائی

مترجم:

موضوع: عقاید کلام - پاسخ به شبهات و نقد کتاب‌ها

نوبت انتشار: اول (دیجیتال)

تاریخ انتشار: آبان (عقرب) ۱۳۹٤شمسی، ۱٤۳٦ هجری

منبع:

ایمیل: **book@aqeedeh.com**

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست مطالب

بسم الله الرحمن الرحیم

خوانندهٔ عزیز،

«ناشر خوشحال است که در این فرصت، نخست بار یا باری دیگر، با شما آشنا می‌شود. هرچند از نزدیک شما نمی‌شناسد، از شما بیگانه نیست، زیرا خود در زمرهٔ کتاب‌خوانها بوده و هنوز هست و می‌داند که نسل انقلابی امروز تا چه مایه به خوراک معنوی نیاز دارد و با چه عطشی در آروزی آن است که از آبشخور علم و معرفت سیراب شود. این نسل در جوّی زیست می‌کند که از عناصر انقلابی و سیاسی اشباع شده است. این نسل مشتاقین دانستن و آموختن و بالیدن است و به همین سودا، بیش از هر چیز به کتاب روی می‌آورد. «ناشر» خواسته است در برآوردن این نیاز حیاتی سهمی داشته باشد.

لیکن ادای این سهم مستلزم آن است که نخست ذایقهٔ خریداران دانش و هنر را بشناسد و دیگر آنکه به جلب همکاری نویسندگان نایل آمد و به همّت آنان آنچه را که به ذوق کتاب دوستان خوش و گوارا و در عین حال برای پرورش معنوی آنها سودمند است فراهم آورد.

راهنمای «ناشر» در این راه، مکتب اوست که مکتب قاطبهٔ افراد نسل انقلابی کشور اسلامی ما نیز هست - مکتب قران و اسلام اصیل که ما را به کسب علم موظّف می‌سازد و شعارش این است:

﴿وَٱلَّذِينَ ٱجۡتَنَبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ أَن يَعۡبُدُوهَا وَأَنَابُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ لَهُمُ ٱلۡبُشۡرَىٰۚ فَبَشِّرۡ عِبَادِ ١٧ ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمۡ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ١٨﴾ [الزمر: ١٧-١٨].

این مکتب میان دین و سیاست نه به جدایی بلکه به پیوندی زنده قایل است، که به قول مدّرس شهید: «سیاست ما عین دیانت ماست و دیانت ما عین سیاست ماست».

در جهان امروز، که ارتباطات بدین غایت فشرده و گسترده است و رسانه‌های گروهی نقشی با این دامنه و وسعت ایفا می‌کنند، سرنوشتهای افراد بهم گرده خورده‌اند. در چنین جهانی، انزوا و بی‌خبری از دنیا و مافیها از مسلمانان واقعی پذیرفته نیست. از این رو، «ناشر» می‌کوشد تا نسل کنونی را با جریانهای فکری و سیاسی جهان امروز و تحولّات آن آشنا سازد و در کنار کتب اسلامی، متون و ادبیات فارسی، تاریخ و سیاست کشور اسلامی خودمان، پیرامون کشورهای جهان سوم و به تناسب، سایر ملل و نحل، معلومات معتبری در دسترس او بگذارد.

«ناشر» در راه نیل به هدف‌های خود و در اجرای برنامه‌ای که هرچند بلند پروازانه به نظر آید، به درگیری با آن دل نهاده است، لطف الهی و اقبال نسل انقلابی و تشریک مساعی ارباب قلم و مردان تحقیق و اهل ذوق را یار و مددکار خود می‌خواهد. اینک کتاب حاضر، به سیاق سخنی که رفت تقدیم خوانندگان گرامی می‌شود. با عنایت به این نکته که چنانچه نقدی و یا سخنی پیرامون مطالب کتاب دارند، مستدل و مستند، ما را از آن آگاه سازند تا با رعایت حق جواب در چاپهای بعدی درج شود.

باشد که خدمات ناشر از رضا و تأیید خداوندی بهره‌ور گردد، انشاءالله و بالله التوفیق و علیه التکلان.

إن كلام الحکماء إذا کان صوابا

کان دواء و إذا کان خطأ کان داء

علی علیه السلام

«سخن حکیمان چون درست باشد، درمان است و چون نادرست باشد، دردا».

بسم الله الرحمن الرحیم

اعتصـــام الـــوری بمعرفتـــك　　عجزالواصـــفون عـــن صـــفتك

تـــب علینـــا فإنّنـــا بشرـــ　　ماعرفنـــاك حـــقّ معرفتـــك[1]

مقدّمه

در روزگاری که از ابن سینا بعنوان فیلسوفی الهی و حکیمی جاودانه تجلیل می‌شود و جشن «هزاره» برای او برپا می‌دارند و سمینارها در بزرگداشت وی ترتیب می‌دهند، انتشار کتابی با عنوان: «نقد آراء ابن سینا در الهیّات» شاید مایهٔ شگفتی شود و این پرسش را پیش از خواندن کتاب، برانگیزد که علّت نگارش این کتاب چیست؟

البته توجّه داریم گاهی کسانی در جامعه پیدا می‌شوند که شهرت و اعتبار اجتماعی خود را در مخالفت و ستیزه با بزرگان می‌جویند و به جای آنکه راه حُسن خدمت به مردم را انتخاب کنند، روش خالف تعرف! (مخالفت کن تا معروف شود!) را برمی‌گزینند تا به مقصود خود نائل آیند. به عقیدهٔ ما اینگونه شهرت‌طلبی که شاید از عقدهٔ حقارت سرچشمه می‌گیرد، هرچند گاهی نام و نشانی برای افراد مزبور پدید می‌آورد ولی این اعتبار و اشتهار، منفی است! و معمولاً نشانهٔ اعوجاج سلیقه بشمار خواهد آمد و به سوء شهرت می‌انجامد یعنی سرانجام موجب «نقض غرض» می‌شود!

۱- ابیات فوق، منسوب به شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا است و مصراع اخیر از بیت دوّم آن، از حدیث نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم مأخوذ و مقتبس است.

ما امیدواریم به فضل الهی و الطاف او، این نوشته از چنان انگیزۀ ناپاکی، پاک و برکنار باشد، آنچه شایسته است که سبب نگارش این کتاب به شمار آید این است که بزرگان فکر اگر چه محترم‌اند ولی در صورتیکه آراء ایشان با دقتّ و از راه انصاف، نقد و بررسی نشود همان احترام و حُسن شهرتشان، سدّ راه ترقی افکار خواهد شد و خطری که از این ناحیه برای فکر بشر پیش می‌آورند از فوائدی که مولود اندیشۀ آنان است کمتر نیست! شما ببینید چه اندازه متفکرین بشر تلاش کردند تا توانستند لااقل در علوم طبیعی، از زیر سیطره و تسلّط ارسطو بیرون آیند و چقدر در این راه محرومیّت‌ها کشیدند و با مخالفتها و خشنونت‌ها روبرو شدند و حتّی قربانیها داده‌اند؟!

آری بزرگان فکر را باید ارج نهاد ولی اگر ما آنانرا به صورت «بُت‌های فکری» درآوریم و به طواف و تقدیس ایشان مشغول شویم و راه اعتراض را بر سخنان آنها ببندیم، بجای بهره‌بردن از همان بزرگان، آنها را مانع پیشرفت خود و دیگران ساخته‌ایم.

شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا در میان ما مسلمین تقریباً چنین مقامی را یافته یعنی هنوز در حوزه‌های فلسفی ما آثار او با تمجید و تجلیل و تحسین بسیار تدریس می‌شود و کمتر کسی جرأت می‌ورزد بر عقاید فلسفی وی انگشت نقد بگذارد! بویژه که چنین وانمود می‌شود که فلسفۀ ابن سینا در الهیّات، همان حکمت خالص و اصیل اسلامی است و با آنچه انبیاء الهی علیهم‌السّلام از سوی خدا آورده‌اند کاملاً موافقت و همراهی دارد و هر کس بخواهد حکمتی را که اسلام آورده بیاموزد باید از آراء ابن سینا و هم مشربان وی آگاه شود! با اینکه می‌دانیم افکار فلسفی این متفکّران، مایۀ یونانی دارد و از فرهنگ غیر اسلامی سرچشمه گرفته است و در موارد گوناگون با حکمت قرآن و آموزش‌های اسلام سازگار نیست. پس ما باید

برای نزدیکی بیشتر به اسلام اصیل، حقایق را بازگو کنیم و مرزهای اختلاف فلسفۀ ابن سینا را با حکمت قرآنی بیان نمائیم.

از آنچه گفتیم معلوم شد که اعتراض ما بر اعمال و اخلاق ابن سینا نیست و مانند برخی از نویسندگان در پی آن نبوده‌ایم که ببنیم شیخ‌الرئیس مثلاً در مجالس شبانه - خوب یا بد - چه می‌کرده؟ یا حدود تأدّب وی نسبت به آداب شرع تا چه اندازه بوده است؟! زیرا این امور، از مسائل جزئی و به اصطلاح، از قضایای شخصیّه و بقول صاحب منظومه:

قضـــــيّة شخصـــــيّة لا تعتـــــبر إذ لا كمـــــال في اقتنــــاص مـــــادثر!

ما باید در صدد برآئیم تا اگر شیخ‌الرئیس و امثال او اندیشه‌های ناصوابی ارائه کرده‌اند خاموشی نگزینیم و زبان به اعتراض گشائیم زیرا در عالم علم و در طریق حقیقت‌شناسی، مداهنه و چشم‌پوشی از خطاهای بزرگان جائی ندارد امّا چنانچه ایشان افکار و آراء درستی به میان آورده‌اند از آنها بهر ببریم و قدردانی کنیم و بفرض اینکه متفکّران بزرگ در عمل دچار لغزشهائی بودند از قول ایشان بخود بگوئیم:

إعمـل بعلمـی وإن قصّـرت في عمـلي ينفعـك علمـي ولا يضرـك تقصـيري

یعنی: «تو بدانش من عمل کن که اگر من در عمل به آن کوتاهی ورزیدم، دانشم ترا سود می‌دهد و کوتهی‌ام بتو زیان نمی‌رساند!».

آری ما به هدایت خدای متعال این طریق را در تحقیق برگزیده‌ایم و از این رو در عین آنکه بر شیخ‌الرئیس اعتراضاتی نموده‌ایم، بخشی از سخنان درست و آثار حقّه او را در مسائلی الهی و علم‌النفس نیز آورده‌ایم (چنانکه مقتضای نقد صحیح، همین است که رجحان و نقصان کلام، هردو بازگو شوند). ضمناً کوشیده‌ایم که شیوه بیان این کتاب به صورتی باشد که تنها متخصّصین فنّ حکمت از آن بهره نبرند بلکه مورد استفادۀ دیگران نیز واقع

شود، با اینهمه به حکم آنکه مباحث کتاب تا حدّی از افکار عامّه دور است امیدواریم اگر خواننده‌ای به پیچیدگی و دشواری در کلام برخورد کرد آن را بیشتر از تعقید مباحث حکمت بشمار آورد تا قلم این حقیر! عصمنا الله عزوجلّ عن الزّلل کلّها بفضله العظیم.

ربیع‌الأول ۱۴۰۱، هجری قمری
دی‌ماه ۱۳۵۹ هجری شمسی
مصطفی حسینی طباطبائی

۱: کسانی‌که بر آراء ابن سینا اعتراض نموده‌اند

اندیشه‌های ابن سینا از دیرباز مورد تحسین برخی از متفکران قرار گرفته است و گروهی از مسلمانان و دیگران، آثار او را به صورت شگفتی ستوده‌اند. نظامی عروضی می‌نویسد:

چهار هزار سال بود تا حکماء اوائل جانها گذاختند و روانها درباختند تا علم حکمت را بجای فرود آرند، نتوانستند تا بعد از مدّتی حکیم مطلق و فیلسوف اعظم ارسطاطالیس این نقد را بقسطاس منطق بسخت و به محکّ حدود نقد کرد و به مکیال قیاس پیمود تا شک و ریب ازو برخاست و منقّح و محقّق گشت و بعد ازودر این هزار و پانصد سال هیچ فیلسوف بکنه سخن او نرسید و بر جادۀ سیاقت او نگذاشت الّا افضل المتأخّرین حکیم الشّرق حجّة الحقّ علی الخلق ابوعلی الحسین بن عبدالله بن سینا[۱].

ابوریحان و ابوعلی

امّا دسته‌ای از برجسته‌ترین متفکرین اسلامی نیز اندیشه‌های ابن سینا را مور نقد قرار داده‌اند و اعتراضات گوناگون بر آثار و افکار او عرضه داشته‌اند. از جملۀ این گروه یکی طبیعی‌دان شهیر اسلامی ابوریحان محمّدبن احمد بیرونی خوارزمی (متوفی در سال ۴۴۰ هجری قمری) است که معاصر با ابن‌سینا[۲] بوده و مذاکرات و مکاتباتی میان ایشان رفته است:

۱- چهار مقاله، چاپ لیدن، صفحه ۷۱.

۲- ابن‌سینا از ابوریحان کوچکتر بود ولی ۱۲ سال زودتر از وی وفات کرد.

ابوریحان در طبیعیات از نوابغ روزگار شمرده می‌شود بطوریکه برخی از علمای مغرب‌زمین او را سرآمد همهٔ دانشجویان ازمنه و ادوار دانسته‌اند!

جورج سارتُن George Sarton در کتاب «مقدّمهٔ تاریخ علم» می‌نویسد:

«او یکی از بزرگترین دانشمند عالم اسلام و با ملاحظهٔ جمیع جهات یکی از بزرگترین دانشمندان همهٔ قرون و أعصار است[۱]»!

پرفسور آرثر آپم پوپ Arther Upham Pope در مقاله‌ای تحت عنوان «بیرونی به عنوان یک متفکّر» می‌نویسد:

«در هر فهرستی که از اسامی دانشمندان بزرگ جهان فراهم آید باید نام بیرونی را در سطرهای نخستین آن ذکر کرد. هر کتابی که دربارهٔ تاریخ ریاضیّات یا نجوم یا جغرافیا یا مردم‌شناسی یا تاریخ مذهب نوشته شود کامل نخواهد بود مگر آنکه سهم بزرگی که بیرونی در هریک از این علوم دارد در آن شناسانده شود. بیرونی یکی از متفکّرین همهٔ قرون و أعصار است»[۲].

ابوریحان چنانکه گفتیم با ابن سینا مذاکراتی داشته و در کتاب «الآثار الباقیة عن القرون الخالیة» به مناسبت بخشی در طبیعیّات می‌نویسد:

«وقد ذکرت ذلك في موضع آخر الیق به من هذا الکتاب وخاصّة فیما جری بیني وبین الفتی الفاضل أبی علّی الحسین بن عبد الله بن سینا من المذاکرات في هذاالباب[۳]».

یعنی: «و این موضوع را در جایگاه دیگری که از این کتاب مناسب‌تر است آورده‌ام بخصوص مذاکراتی را که در این باب میان من و جوان فاضل

۱- به کتاب «بیرونی نامه» اثر آقای ابوالقاسم قربانی، صفحه ۱۲ نگاه کنید.

۲- به «بیرونی نامه» صفحه ۱۳ رجوع شود.

۳- الآثار الباقیه عن القرون الخالیه، چاپ لایپزیک (سال ۱۹۲۳) صفحهٔ ۲۵۷.

ابی علی، حسین‌بنی عبدالله سینا رخ داده‌است». بیرونی ضمن مراسله‌ای هیجده سؤال از ابن سینا کرده که ده مسئله از میان آنها، صورت اعتراض بر گفتار ارسطو در کتاب «آسمان و جهان» دارد و هشت پرسش دیگر، ابوریحان با خود ابن سینا سخن گفته است برخی از این مسائل، صورت فلسفی و برخی صورت علمی محض دارند. ابن سینا در پاسخی که بر ایرادات ابوریحان نوشته پاره‌ای از آنها را پذیرفته و بیشتر ایرادها را جواب گفته است لیکن پاسخهای وی، ابوریحان را قانع نکرده و ضمن نامهٔ دیگری اکثر جوابهای ابن سینا را نقض نموده است[۱]. از جمله ایرادهائی که ابوریحان بر ارسطو آورده و ابن سینا آن را پذیرفته ایرادی است که دربارهٔ حرکت مستدیر دایره و بیضی ذکر نموده و شیخ‌الرئیس با آنکه در سراسر نامه، سخت کوشیده تا از ارسطو دفاع کند در این مورد حق را به ابوریحان داده است و می‌نویسد:

«در این مسئله چه بسیار خوب متفطّن شده و چه نیک اعتراض آورده‌ای خدایت عمر دراز ارزانی دارد[۲] ...».

۱- صورت پرسش‌های ابوریحان و پاسخ‌های ابن‌سینا را می‌توانید در کتاب «نامه دانشوران ناصری» جزء ششم از صفحه ۱۹۳ ببعد ملاحظه کنید و نیز به رساله مستقلی که علی اکبر دهخدا در اینباره فراهم آورده است و با عنوان «شرح حال نابغه شهیر ایران ابوریحان محمدبن احمد خوارزمی بیرونی» بچاپ رسیده رجوع شود این رساله در «لغت‌نامه دهخدا» عیناً نقل شده است. همچنین به مجموعه‌ای که با نام «رسائل ابن‌سینا» به اهتمام ضیاء اولکن و احمد آتش در استانبول به سال ۱۹۵۳ مطبوع گشته نگاه کنید، در کتاب اخیر پاسخ شانزده پرسش از سؤالات ابوریحان تحت عنون «جواب ستّ عشر مسئله لأبي ريحان» آمده است.

۲- شرح حال نابغه شهیر ایران ابوریحان، تألیف دهخدا، صفحهٔ ۴۸.

قضاوت دربارهٔ برخی از اختلافات ابوعلی سینا و ابوریحان بیرونی بخصوص امروز با توجه به پیشرفتهای علمی، آسان بنظر می‌رسد مانند اختلافاتی که دربارهٔ نور و غیره با یکدیگر داشته‌اند.

ابوحامد غزالی و ابوعلی سینا

دیگر از معترضین بر بوعلی‌سینا و نقّادان اندیشهٔ وی، ابوحامد محمّدبن احمد غزالی طوسی (متوّفی به سال ۵۵۰ هجزی قمری) بوده است. غزالی از دانشمندان به نام و متفکران عظام عالم اسلامی شمرده می‌شود و شهرت و اعتبار وی ما را از آوردن اقوال دانشمندان دربارهٔ او بی‌نیاز می‌کند. نقطهٔ برخورد غزالی و ابن سینا بیشتر از مباحث منطقی و طبیعی، در «الهیّات» است. ابوحامد غزالی در کتاب معروف خود «تهافت الفلاسفة» بر ارسطو سخت حمله می‌برد و از میان مدافعان و شارحان اقوال او، ابونصر فارابی و ابن سینا را در تیررس و آماج نقدها و اعتراضات خویش قرار می‌دهد! زیرا عقیده دارد که این دو تن، بیش از سایرین به آراء ارسطو نزدیک شده‌اند و آن را رواج بخشیده‌اند غزالی در اینباره می‌نویسد:

«ثمّ المترجعون لکلام «ارسطالیس» لم ینفك کلامهم عن تحریف و تبدیل محوج إلی تفسیر و تأویل حتّی أثار ذلك ایضا نزاعا بینهم! و أقومهم بالنّقل والتّحقیق من المتفلسفة في الإسلام الفارابی أبونصر و ابن سینا فنقتصر علی إبطال ما اختاره ورأیاه الصّحیح من مذهب رؤّسائهما في الضّلال فانّ ما هجراه واستنکفا من المتابعه فیه لا یتماری في اختلاله[1]».

۱- تهافه الفلاسفه، طبع دارالمعارف مصر، صفحه ۷۵ و ۷۶.

یعنی: «کسانیکه سخنان ارسطو را ترجمه کرده‌اند، گفتارشان از تحریف و تبدیل برکنار نمانده است و نیاز به تفسیر و تأویل دارد تا آنجا که اینکار نزاعی میانشان برانگیخته است و از همهٔ فلسفه‌گرایان اسلامی ابونصر فارابی و ابن سینا در نقل و تحقیق استوارترند. بنابراین ما نیز سخن خود را مقصور می‌کنیم بر ردّ و ابطال آنچه این دو تن برگزیده‌اند و آن را رأی صحیح رؤسای خویش در گمراهی! دیده‌اند که هرچه ایندو از آن دوری جسته‌اند و از پیرویش خودداری کرده‌اند در تباهی آن تردید نمی‌رود ...».

سپس جابجا با اشاره و تصریح، بر ابن سینا اعتراض می‌نماید که برخی از اعتراضات او در فصل سوم خواهد آمد.

شهرستانی و ابن سینا

دیگر از نقّادان ابن سینا که با غزالی معاصر بوده ابوالفتح محمدبن عبدالکریم شهرستانی (متوفّی به سال ۵۴۸ هجری قمری) صاحب کتاب مشهور «الملل و النّحل» است. شهرستانی دو کتاب در نقض آراء ابن سینا نوشته یکی از آنها که نامش در فهرست مصنّفات وی آمده، عنوان: «شبهات برقلس و ارسطو و ابن سینا و نقضها» داشته است. شهرستانی در کتاب ملل و نحل در فصل «شبه برقلس في قدم عالم» به کتاب مزبور اشاره‌ای دارد و می‌نویسد:

«وقد افردت لها كتابا أوردت فيه شبهات ارسطو طاليس وهذه وتقريرات أبي عليّ بن سينا ونقضتها على قوانين منطقيّة[1]».

۱- الملل و النبحل، چاپ مصر، الجزء الثاني، صفحهٔ ۲۱۰.

یعنی: «در اینباره کتابی جداگانه تصنیف کرده‌ام که شبهات ارسطو و این شبهه‌ها (را که برقلس اظهار داشته) و همچنین تقریرات ابوعلی سینا را در آنجا آورده‌ام و از راه قوانین منطقی آنها را نقض نموده‌ام».

کتاب دوّم شهرستانی که در آن آراء فلاسفه و بخصوص ابن سینا را تخطئه می‌کند، کتاب معروف «مصارعة الفلاسفة» است. شهرستانی این کتاب را در حدود سال ۵۴۰ هجری قمری (یعنی ۱۰ سال پیش از وفات غزالی) برای مجدالدین ابی‌القاسم علی بن جعفر موسوی تصنیف کرده است چنانکه صدرالدین شیرازی در کتاب أسفار می‌نویسد: «وقد الّف هذا الکتاب لمجد الدین أبي القاسم عليّ بن جعفر الموسوی وهو ضدّ ابن سینا... في حوالي ٥٤٠هـ[1]» با این حساب، غزالی کتاب «تهافة الفلاسفة» را پیش از «مصارعه الفلاسفه» نگاشته زیرا غزالی کتاب خود را در سال ۴۹۰ هجری قمری زمانیکه در نظامیّهٔ بغداد به تدریس مشغول بوده نوشته است و از اینرو ما ذکر او را بر شهرستانی مقدّم داشتیم. شهرستانی در آغاز کتاب «مصارعة الفلاسفة» می‌نویسد:

«ووقع الاتّفاق علی انّ المبرّز في علوم الحکمة وعلامّة الدّهر في الفلسفه، أبوعلی الحسین بن عبدالله بن سینا... وأجمعوا علی انّ من وقف علی مضمون کلامه وعرف مکنون مرامه فقد فاز بالسّهم المعلّی وبلغ المقصد الأقصی ... فأردت أن أصارعه مصارعة الأبطال وانازله منازل الرّجال فاخترت من کلامه في

۱- الأسفار الأربعه ۲۷۵/۲.

إلهيّات: «الشّفاء» و«النّجاة» و«الإشارات» و«التّعليقات» أحسنه وأمتنه وهو ما برهن عليه وحققّه وبيّنه وشرطت على نفسي أن لا افاوضه بغير صنعته[۱] ...».

یعنی: «و اتفاق چنان رخداده که سرآمد علوم حکمت و علّامه روزگار در فلسفه، ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا باشد ... و همگی برآنند که هر کس از مضمون گفتار وی آگاه شود و أغراض پنهان او را دریابد به والاترین نصیب دست یافته و به بلندترین مقاصد نائل آمده است ... از اینرو مصمم شدم که چون پهلوانان با او دست و پنجه نرم کنم و همانند مردان در برابر وی فرود آمده مبارزه نمایم، پس در مباحث الهیّات از سخنان او بهترین و استوارترین بخش‌ها را در کتاب «شفاء» و «نجات» و «إشارات» و «تعلیقات» برگزیدم که بر آنها برهان اقامه نموده و آنها را اثبات کرده و توضیح داده است و بر خود شرط کردم که گفتگوی من با او از راهی جز فنّ وی یعنی فلسفه نباشد».

مسائلی که شهرستانی در کتاب خود با ابن سینا بر سر آنها به مناقشه برخاسته عبارتند از: «حصر اقسام وجود» و «توحید واجب الوجود» و «حدوث عالم» و «حصر مبادی» و «برخی از مسائل مشکل و شکوک پیچیده»، که همگی از مسائل مربوط به «الهیّات» شمرده می‌شوند.

ابن‌غیلان و ابن‌سینا

دیگر از کسانی که با آراء ابن سینا روی مخالفت نشان داده، متکلّم مبرّز، عمربن علی بن غیلان (متوّفی در بین سال‌های ۵۷۶ و ۵۸۲ هجری قمری) بوده است. ابن‌غیلان در علوم ریاضی و نجوم تبحّر و تسلّط داشت در علوم عقلی نیز نزد ابوالعبّاس لوکری شاگرد ابن سینا تلمّذ کرد ولی آراء

۱- مصارعة الفلاسفة (با تحقیق سهیر محمد مختار) صفحه ۱۵ و ۱۶.

شیخ‌الرئیس مقبول طبع وی نیفتاد. از این غیلان کتابی در دسترس هست که آن را بر ردّ رسالهٔ ابن سینا دربارهٔ «حدوث عالم» نگاشته است. ابن سینا در رسالهٔ خود، حدوث ذاتی جهان را پذیرفته ولی حدوث زمانی عالم را رد می‌کند چنانکه در کتاب اشارات نیز بر همین قول رفته است و ابن غیلان به نقض و تخطئه رأی ابن سینا در مسئلهٔ حدوث زمانی جهان می‌پردازد و می‌کوشد تا اثبات نماید که عالم، زماناً حادث و مسبوق به نیستی است چنانکه متکلمین اسلامی بر این قول رفته‌اند. رساله ابن سینا با نام: «الحكومة في حجج المثبتين للماضى مبدأ زمانياً» تصنیف شده است و کتاب ابن‌غیلان «حدوث العالم» نام دارد. بخش نخستین این کتاب (پس از مقدمه) با این عنوان آغاز می‌شود:

«القسم الأوّل في الاحتياج لأثبات حدوث العالم وفي مناقضة كلام ابن سينا في رسالة المذكورة في أوّل هذا كتاب ...».

ابن‌غیلان در رسالهٔ خود علاوه بر حدوث زمانی عالم، مسائل دیگری را نیز (چون صفات باریتعالی و ارادهٔ او، و غیره) مطرح می‌سازد و در آنها با ابن سینا و دیگر حکماء هم‌مشرب وی مخالفت می‌نماید. کتاب ابن‌غیلان را از حیث اهمیّت، پس از تهافت الفلاسفهٔ غزالی شمرده‌اند.

ابن رشد و ابن سینا

دیگر از مشاهیر متفکران که بر آراء ابن سینا اعتراض دارد ابوالولید بن رشد اندلسی (متوفّی به سال ۵۹۱ هجری قمری) است. نزاع ابن‌رشد با ابن سینا از نوع نزاع غزالی و شهرستانی و ابن‌غیلان شمرده نمی‌شود زیرا غزالی، ارسطو را تخطئه می‌کند و شیخ‌الرئیس را به خاطر تبعیت از ارسطو محکوم می‌شمارد (هر چند در برخی از موارد استثنائی اذعان دارد که ابن

سینا در قول خود، منفرد است چنانکه در بحث از علم الهی می‌نویسد: «وقد انفرد به ابن سینا عن سائر الفلاسفة»[۱]) امّا ابن رشد خود یکی از بزرگترین شارحان و مفسّران فلسفهٔ ارسطو محسوب می‌شود و نزاع وی با ابوعلی بر سر آنست که ابن‌رشد ادّعا دارد ابن سینا در پاره‌ای از مواضع، سخن ارسطو را درنیافته و آن را تحریف کرده است! از همین رو در کتاب «تهافة التّهافة» که آن را در پاسخ غزالی نگاشته در مواردی ابن سینا را مسئول ایراد غزالی بر قدمای فلاسفه از جمله ارسطو می‌شمارد! بعنوان نمونه در بحث از قاعدهٔ: «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد» و تطبیق این قاعده با ماجرای آفرینش که ابن سینا و شاگردانش سخت بر آن پایبند بوده‌اند، غزالی اعتراضات مهم و قابل توجهی ابراز داشته است و ابن‌رشد در پاسخ غزالی اظهار می‌دارد که مقصود قدمای فلاسفه آن معنائی که ابن سینا آورده و مورد اعتراض غزالی واقع شده نبوده است و «ابن سینا و همفکران او، مذهب فلاسفه یونان را در علم الهی تغییر داده‌اند بطوریکه از صورت برهانی، به شکل ظنی درآمده است!» «غيّروا مذهب القوم في العلم الإلهی حتّى صارظّنيا[۲]!».

ابن‌رشد در جایگاه‌های دیگر از کتاب خود نیز مکرّر با عبارت: «هذا كله تخرّص علىالفلاسفة من ابن سينا و أبي نصر»[۳]، همهٔ اینها، پندارهای نادرستی است که از سوی ابن سینا و ابی‌نصر فارابی به فلاسفه نسبت داده شده است!) و نظایر این تعبیر، می‌دهد.

۱- تهافه الفلاسفه (مسأله ۱۱) صفحه ۱۹۶.

۲- تهافه التّهافه، طبع دارالمعارف مصر، الجزء الأوّل، صفحهٔ ۳۰۱.

۳- تهافة التّهافة، صفحهٔ ۳۰۶.

سهروردی و ابن سینا

فیلسوف اشراقی، شهاب‌الدّین سهروردی (مقتول در سال ۵۸۷ هجری قمری) نیز از زمرهٔ نقّادان آراء ابن سینا شمرده می‌شود، سهروردی در کتاب: «حکمة الإشراق» بدون اینکه نام شیخ‌الرئیس را ببرد، آراء وی را نقد کرده است مثلاً در باب مغالطات آنجا که می‌نویسد: «وماظنّ بعض إهل العلم انّه لا يتصّور أن يكون شيئان .... إلى اخر كلامه[۱]» مقصودش از عبارت «برخی اهل علم گمان کرده‌اند ...» ابن سینا است چنانکه «صدرالدین شیرازی در تعلیقات خود بر «حکمة الإشراق» می‌نویسد: «هذا تعريض بالشّيخ الرّئيس ومتابعيه ...» یعنی: «این کنایه‌ای است اعتراض‌آمیز به شیخ‌الرئیس و پیروان او» و نیز در بحث از مسائل طبیعی آنجا که می‌نویسد: «وقول القائل لو كانت النّار حارّة رطبة لكانت هواء طلبت موضعا أعلى بالوقف عنده، كلام غير مستقيم[۲]» مرادش از «القائل» ابن سینا است که البته گفتار وی را نادرست می‌شمرد!

فخر رازی و ابن سینا

فخرالدین عمر رازی (متوفی در سال ۶۰۶ هجری قمری) متکلّم پرتوان و زبردست اسلامی، یکی دیگر از نقّادان افکار ابن سینا است، وی در کاب «شر الإشارات والتّنبهات» بارها بر ابن سینا اعتراض نموده تا آنجا که به قول نصیرالدّین طوسی: «یکی از نکته سنجان، شرح او را بر کتاب اشارات، جرح

۱- حکمة الاشراق، چاپ تهران، صفحهٔ ۴۸.

۲- حکمة الإشراق، صفحه ۱۹۰.

(زخم) نامیده است!» سمّی بعض الظرّفاء شرحه جرحا[1] رازی در شرح کتاب «عیون الحکمة» که از آثار ابن سینا است نیز با او به مخالفت برخاسته و اندیشه‌های شیخ الرئیس را نقّادی کرده است چنانکه در مقدّمۀ همین کتاب می‌نویسد:

«إنّي مخالف لمقتضى هذا الكتاب في دقيقه وجليله وجملته وتقاصيله فإن جررت عليها المهادنه والمداهنه صرت كالرّاضى بتوجيه العباد إلى مسال الغيب والفساد[2]».

یعنی: «من با همۀ آنچه این کتاب بر آن دلالت دارد و با ریز و درشت و اجمال و تفصیل آن، مخالفت‌ها دارم و اگر بخواهم دامن سازشکاری بر سراسر مطالب این کتاب بگسترانم به کسی مانند شده‌ام که راضی گشته بندگان خدا به گمراهی و تباهی روی آورند!».

علاءالدین طوسی و ابن‌سینا

دیگر از معترضین بر ابن‌سینا، متکلّم زبدۀ قرن هشتم هجری، علاءالدین علی طوسی (متوفّی در سال ۸۸۷ هجری قمری) است که معاصر با سلطان محمد فاتح، پادشاه عثمانی بوده و به دستور وی کتاب «الذّخیرة» را در محاکمۀ میان غزالی و ابن سینا نوشته شده است و ضمن آن اعتراضات

۱- شرح إشارات طوسی، چاپ تهران، الجزء الأول، صفحه ۲.

۲- عیون الحکمة، چاپ قاهره، مقدمۀ کتاب، مقایسه شود با شرح عیون الحکمة نسخه خطی دانشگاه تهران.

غزالی را بر حکماء بخصوص بر ابن سینا تقویت نموده[۱]، علاءالدین طوسی در مقدمهٔ کتابش می‌نوسید:

«فوافقت طريقة الإمام المرشد في الاصل، لكن لا بطريق التّقليد بل بمقتضى التّحقيق البحت[۲]» یعنی: «من در این کتاب با روش امام رهنما (غزالی) در اصل، موافقت دارم امّا نه از راه تقلید بلکه به مقتضای تحقیق محض» شیخ علاءالدین طوسی در پایان کتاب خود به این نتیجه می‌رسد که برخلاف نظر فلاسفه (نظیر ابن‌سینا) نیروی عقلانی در ادراک حقایق امور الهی نمی‌تواند مستقل از وحی باشد و بدون تأیید وحی، به داوریهای عقل در امور مزبور اعتماد نتوان کرد چنانکه می‌نویسد.

«وانّما غرضنا من ذلك تبيين أنّ العقل ليس مستقلا في إدراك الأمور الإلهيّة بحقائقها، وانظاره ليست ممّا يوثق بها في الإحاطة بها بدون تأييد صاحب الوحي المؤيّد بإعلام من الله تعالى»[۳].

صدرالدّین شیرازی و ابن‌سینا

دیگر از مشاهیر نقّادان ابن‌سینا، فیلسوف معروف عصر صفویّه صدرالدّین محمد شیرازی ملقّب به ملّاصدرا (متوفّی در سال ۱۰۵ هجری قمری) است. صدرا با اینکه بوعلی را بسیار ستوده ولی در مواضع مختلف از کتاب

۱- چنانکه خواجه‌زاده (متوفی در سنه ۸۹۳) نیز کتابی به فرمان سلطان ابوالفتح محمدبن مراد، پادشاه عثمانی در داوری میان غزالی و ابن‌رشد نگاشته و از غزالی دفاع کرده است.

۲- الّذخیرة، چاپ حیدرآباد کن، صفحهٔ ۶.

۳- الدّخیرة، صفحهٔ ۲۷۰.

أسفار «الأسفار الأربعة» آراء او را نقض و ردّ می‌نماید و در باب نهم از سفر چهارم اسفار، ایرادات خود را بر ابن سینا گرد آورد و می‌نویسد:

«وامّا الشّیخ صاحب الشّفاء ... والعجب انّه کلّما انتهی بحثه إلی تحقیق الهویّات الوجودیّة، دون الأمور العامّة والأحکام الشّاملة، تبلّد ذهنه وظهر منه العجز وذلك في كثير من المواضع»[1].

یعنی: «امّا شیخ، صاحب کتاب شفاء (ابن سینا) ... شگفت است که هر گاه کاوش وی به تحقیق دربارۀ هویّات وجودی می‌انجامد (نه به امور عامّه فلسفه و احکام عمومی آن) ذهنش کند می‌شود و ناتوانی او در اینباره آشکار می‌گردد و این عجز در جایگاه‌های بسیار وجود دارد»!

آنگاه صدرا، مواردی را که بنظر او ابن سینا بخطا رفته و از شناسائی آنها ناتوان مانده برمی‌شمارد که از جملۀ آنها: «حرکت در مقولۀ جوهر» و «انکار اتحاد عاقل و معقول» و «عجز از اثبات حشر أجساد» و «اعتقاد به سرمدی بودن أفلاک و ستارگان» و غیر اینهاست که ذکر همۀ آنها از حوصلۀ این رساله بیرون است و غرض ما در اینجا اظهار موافقت با نقّادان آراء شیخ‌الرئیس در تمام مسائل و مباحث نیست بلک منظور اصلی، ارائۀ این معنا است که بزرگان فکر در زمانهای مختلف با اندیشه‌ها و نظرات بوعلی موافقت کامل نداشته‌اند و بنابراین اگر کسی در مواردی تسلیم رأی و عقیدۀ شیخ نگردید و حق را در سوی دیگر دید این کار را نباید مایۀ انکار و موجب مذمت او شمرد بلکه لازمست که دلیل وی را نگریست و مقهور رأی مشاهیر و أکابر نگردید! البته مخالفان شیخ‌الرئیس به کسانیکه ذکر آنها رفت محدود نمی‌شود و بسیاری از فقها و علمای شریعت در فتاوای خود با ابن سینا به

۱- الأسفار الاربعه، الجزء الثانی من‌السفر الرابع، چاپ تهران، صفحه ۱۰۹.

سختی مخالفت کرده‌اند مانند ابن‌صلاح[۱] (عثمان بن عبدالرحمن شهرزوری متوفّی در سال ۶۴۳ هجری قمری) و أمثال او، ولی ما از نقل این قبیل فتاوی خودداری می‌کنیم زیرا فتاوای مزبور پیوندی با نقد علمی آراء ابن سینا ندارند و برای تحذیر عوام از نزدیک شدن به آثار ابن سینا صدور یافته‌اند! مگر نوشته‌های فقیه شهیر اهل سنّت ابوالعبّاس احمدبن تیمیّه (متوفّی در سنهٔ ۷۲۸ هجری قمری) که کوشیده است بصورتی مدلّل با کتب ابن سینا روبرو شود و دربارهٔ وی اظهارنظر کند[۲] و در میان فقهاء این قبیل افراد کم‌اند و قلیلٌ مّاهُم! [و چه اندکند اینان!]

۱- به فتاوای ابن‌صلاح، چاپ ترکیه (دیار بکر) رجوع شود.

۲- در اینباره به کتاب «الرّدّ علی المنطقیّین» چاپ بمبئی نگاه کنید. لازم به توضیح است که نام اصلی این کتاب «نصیحه أهل الإیمان في الردّ علی منطق الیونان» می‌باشد.

۲: گوشه‌ای از سخنان پرارزش ابن سینا در الهیّات

پیش از آنکه به نقد آراء ابن سینا بپردازیم شایسته می‌دانیم به مصدایق: «عیب وی جمله بگفتی، هنرش نیز بگوی» به اختصار، نمونه‌ای از تقریرات جالب ابن سینا را دربارۀ مبدأ متعال و احوال نفس انسانی بیاوریم و سپس آثار وی را نقّادی کنیم.

ابن‌سینا فیلسوفی الهی است و در مسائل ماوراءالطبیعه، صرفنظر از اشتباهاتی که دارد سخنان گیرائی نیز اظهار داشته است بعنوان نمونه، در نَمَط خامس از کتاب إشارات می‌نویسد

قال قوم: «إنّ هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه، لكنّك اذا تذكّرت ما قيل لك في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ﴾ فإنّ الهويّ في حظيرة الإمكان افول ما».

در خلال این چند سطر معنای دقیقی نهفته است که با رعایت ایجاز می‌کوشیم پرده از چهرۀ آن برداریم.

عالم محسوس و ذات واحب‌الوجود!

شیخ می‌گوید: «جماعتی گفته‌اند که این عالم محسوس، بذات خویش موجود و بنفس خود واجب است»! مقصود ابن سینا از این گروه، زنادقه و ملحدان روزگار گذشته است (به اصطلاح عصر ما، ماتریالیسها) و ادّعای آنها استقلال عالم محسوس و لزوم ذاتی یا وجوب وجود این عالم است! آنگاه ابن سینا این پندار را ردّ کرده و می‌نویسد: «لیکن اگر تو آنچه را که در واجب‌الوجود شرط کرده شد به یادآوری، این عالم محسوس را واجب

نمی‌یابی» در اینجا شیخ‌الرئیس ما را به بیانات پیشین خود بازمی‌گرداند و به شرائطی که در بحث از واجب‌الوجود آورده إحاله می‌دهد و آن شرائط بطور خلاصه اینست که واجب‌الوجود در کمال یگانگی است و در قوام خود نیازمند به چیزی نبوده و بر حسب حدّ و ماهیّت قابل تقسیم نیست و نیز بر حسب کمّیّت به اجزاء و جزئیّات منقسم نمی‌گردد و وجود او از ماهیتش جدائی ندارد که هرچه به این اوصاف متّصف باشد از ممکنات شمرده می‌شود و واجب‌الوجود نیست.

برای اینکه مقصود شیخ روشن گردد به شرح و توضیح یکی از شرائط مذکور می‌پردازیم و سپس سخن وی را دنبال می‌کنیم: از جمله اموری که عدم تطابق ذات واجب‌الوجود را با عالم محسوس و مادّی نشان می‌دهد اینست که:

«واجب‌الوجود مرکّب نیست و از اجزاء ساخته نشده است ولی جهان مادّه،مرکب می‌باشد». صورت برهان را می‌توان به این شکل نشان داد:

عالم مادّه، صورت ترکیبی دارد و از اجزائی تشکیل شده است (صغری) و هر چیزی که از اجزائی تشکیل شده باشد واجب‌الوجود نیست (کبری) پس عالم مادّه، واجب‌الوجود نیست (نتیجه)، اگر کسی در کبرای قضیه مناقشه کند و بگوید: به چه دلیل هر چیز که از اجزائی تشکیل شده باشد، واجب‌الوجود نیست؟ گوئیم: زیرا در آنصورت هر جزء مقوّم جزء دیگر است و جزء اخیر در قوام خود به آن نیاز دارد پس فقر و نیاز در همهٔ اجزاء آن چیز، نفوذ یافته است و بدیهی است که واجب‌الوجود نیازمند نبوده و غنّی بالذّات می‌باشد. در صورتیکه ایراد شود: درست است که هریک از اجزاء مادّه، مقوّم جزء دیگر بوده و در قوام خود به آن نیازمندند ولی این ثابت نمی‌کند که کلّ دستگاه با قدرتی بیرون از خود سر و کار داشته باشد! پاسخ اینست که اساساً تا هر جزء از کلّ دستگاه به مقوّم کشیده نمی‌شود پس همینکه دارای

مقوّم بود معلوم می‌شود که ذاتاً با فقر و نیاز وابسته است و پر واضحست که ذوات نیازمند در مرحلۀ «امکان» قرار دارند نه در مقام «وجوب» که مقام استغنای مطلق است و البته ممکنات که مظهر فقر و نیازند باید به واجب‌الوجود که غنی بالذّات است منتهی شوند یعنی از او فیض هستی گیرند.

سپس شیخ‌الرئیس می‌نویسد:

«و گفتار خدایتعالی را تلاوت می‌کنی که (از قول ابراهیمعليه‌السلام گوید): من غروب‌کنندگان را دوست ندارم! زیرا که سقوط و زوال، در حصار عام امکان، نوعی غروب کردن است».

با این بیان، ابن سینا علاوه بر شرائط مذکور آیاتی از قرآن مجید را (در سوره انعام) بیاد می‌آور که در خلال آنها «ابراهیمعليه‌السلام» در جستجوی حقتعالی نشان داده شده است. بنا به مفاد آیات مزبور، ابراهیمعليه‌السلام خدائی را می‌جسته که حضور محض است یعنی هیچگونه غروب و زوالی برای او وجود ندارد و چون در ستاره و ماه و خورشید (با ملاحظۀ غروب آنها) این حضور دائم را نمی‌یابد، خدای خود را در وارء مظاهر جهان پیا می‌کند و می‌گوید:

﴿إِنِّي وَجَّهۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ حَنِيفٗا﴾ [الأنعام: ۷۹].

«من خالصانه به کسی روی آورده‌ام که آسمانها و زمین را آفریده است».

شیخ الرئیس با بهره گرفت از إطلاق کلام ابراهیمعليه‌السلام که گفت: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ﴾ «من غروب‌کنندگان را دوست ندارم» در حقیقت می‌خواهد بگوید که در افق مادّه، هر موجودی ظهور و خفاء یا طلوع و غروبی دارد و این ماجرا محدود به ستارگان و ماه و خورشید نیست زیرا همۀ موجودات مادّی در معرض تغییر دائمی قرارگرفته‌اند و بنابراین عالم مادّه، عالم طلوع و

غروب و محور اثبات است نه عالم وجوب و دوام و ثبوت و البته چنین عالمی با واجب‌الوجود که تغییر و غروب برای او به هر صورت، محالست تطبیق نمی‌شود پس حضرت واجب را در وراء عالم محسوس و محیط بر مظاهر مادّی باید یافت و همانند ابراهیم خلیل‌عليه‌السلام: «أني لا احبّ الآفلين» باید گفت:

این نمونه‌ای از زیباترین شکل تفسیر قرآن و انطباق آن با بحث فلسفی است[۱].

انسان معلق در فضا!

ابن‌سینا دربارهٔ نفس انسانی نیز بیان جالبی دارد که ذکر آن مفید و ثمربخش است، وی در آغاز نَمَط ثالث از کتاب اشارات می‌نویسد:

«إرجع نفسك وتأمّل هل إذا كنت صحيحا بل وعلى بعض اخوالك غيرها بحيث تفطّن للشّيء فطنة صحيحة هل تفعل عن وجود ذاتك؟ ولا تثبت نفسك؟ ما عندي انّ هذا يكون للمستبصر. حتّى أنّ النائم في نومه والسّكران في سكره لا تعزب ذاته عن ذاته وإن لم يثبت لذاته في ذكره، ولو توهّمت ذاتك قد خلقت اوّل خلقها، صحيحة العقل والهيئة وافرض انّها على جملة من الوضع والهيئه بحيث لا تبصر أجزاءها ولا تتلامس أعضاها بل هي ممزجة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كلّ شيء إلّا عن ثبوت إنّيتها».

۱- البته تفسیر فلسفی قرآن، همواره موفّق نیست (چنانکه در سطور آینده خواهد آمد) و گاهی وحی چنان اوج می‌گیرد که پای فلسفی از همراهی با آن لنگ می‌ماند و ناچار به «تأویل» و «تفسیر به رأی » می‌گراید! ولی در اینجا استنباط ابن‌سینا با تعبیر قران کریم ناسازگار نیست و از «مدلول وحی» فاصله نگرفته است.

ابن‌سینا در خلال این عبارات، استقلال نفس انسانی را از بدن مادّی وی نشان می‌دهد و پیش از آنکه در اثبات استقلال روح به دلائل عقلی بپردازد، خواسته است تا از راه درون‌نگری و ملاحظات وجدانی این معنا را به انسان بنماید که ذات اصلی او با وجود بی‌خبری از بدن مادّی‌اش، گم نمی‌شود و مورد غفلت قرار نمی‌گیرد، برای این منظور به شرح قضیّه‌ای پرداخته که از آن به «انسان معلّق در فضا» تعبیر می‌شود. و شگفت اینجا است که پس از سپری شدن هزاران سال از روزگار بوعلی، گفتار او امروز بطور تجربی در فضا تحقق پذیرفته و مصداق یافته است!

شیخ‌الرئیس با این ابتکار که نظیر آن را در آثار دیگران ندیده‌ایم، مقدمهٔ «اثبات بقاء نفس انسان را پس از زوال بدن» طرح‌ریزی نموده است و سپس دلائل عقلی آن را بازگو می‌کند.

ترجمهٔ سخنان شیخ چنین است:

«به نفس خود باز گرد و تأمل کن در آن هنگام که تو سالم از آفات هستی یا در آن احوال که از سلامت بهره‌ور نیستی امّا اشیاء را درمی‌یابی، آیا در آنحال از وجود «ذات» خود بی خبری؟ آیا نفس خویش را موجود نمی‌دانی؟ به عقیدهٔ من هر کسیکه قدرت شناسائی داشته باشد، از این آگاهی برخودار است حتی کسیکه بخواب رفته یا شخص مست در همان حالت خواب و مستی، ذاتش از او مخفی نیست هرچند صورتی از ذات وی، در خاطرش نقش نبسته باشد! و اگر در نظر گیری که ذات تو در آغاز آفرینش خود باشد با عقل سالم و هیئت صحیح، و فرض شود که ذات تو در وضع معیّن و شکل مخصوصی قرار دارد که اجزاء پیکر خود را نبینی و اعضای آن را لمس نکنی بلکه اعضای بدنت از یکدیگر باز باشند و لحظه‌ای در هوای معتدل (نه گرم و نه سرد) معلّق به سر برند، در آنصورت ملاحظه می‌کنی که ذات تو از هر چیز غافل شده مگر از ثبوت هویت خود!».

در قرن ما ضمن مسافرتهای فضائی هنگامیکه انسانهای فضانورد به محیط وزنی رسیدند، حالتی را که ابن سینا ده قرن پیش وصف کرده است در خویشتن یافتند! و معلوم شد که ذات أصلی انسان با وجود استقلال از اعضای وی، همراه و همکار آنها است نه جزئی از آنها!

البته شیخ‌الرئیس در اثبات استقلال نفس به این بیان اکتفا نکرده و شواهد گوناگونی آورده است ولی از همین تعبیر و تمثیل ابتکاری می توان به قدرت ذهن و قوّت تصوّر او پی برد. از جمله شواهد ابن سینا یکی اینست که می‌گوید: اگر نفس ناطقه، بر مادّه یا جسم قائم بود در اینصورت، معقولاتی که ضعیف‌اند پس از توجّه به معقولات قوی، إدراک نمی‌شدند! چنانکه پس از عادت کردن چشم به نور قوی، شعاع ضعیف رؤیت نمی‌گردد و بعد از شنیدن صداهای ممتد و بلند، صداهای آهسته شنیده نمی‌شوند و بعد از چشیدن شیرینی بسیار، شرینی اندک محسوس نمی‌گردد ولی در قوّه عاقله این امر برعکس قوای حسّی است یعنی نیروی عاقله هرچند در معقولات قوی، اندیشه کند و به ادراک معقولات ضعیف تواناتر می‌شود. بنابراین قوه عاقله یعنی نفس ناطقهٔ انسان از قوانین حاکم بر حواس، آزاد است و منطبق بر مادّه و قائم بر آن نیست. این معنا را شیخ‌الرئیس در کتاب «نجات» چنین بیان می‌کند:

«... عند إدراك القويّ لا يقوّى (الحسّ) على إدراك الضّعيف فإنّ المبصر ضوأ عظيما لا يبصر معه ولا عقيبه نوراً ضعيفا والسّامع صوتا عظيماً لا يسمع معه ولا عقيبه صوتا ضعيفا ومن ذاق الحلاوة الشّديدة لا يحسّ بعدها بالضّعيفة والأمر في

القوّة العقلية بالعكس فإن أدامتها للّتعقل وتصوّرها للأمور الأقوی يكسبها قوّه سهولة قبول لما بعدها ممّا هو أضعف منها»[۱].

همچنین ابن سینا می‌گوید: اگر نفس ناطقه قائم بر مادّه و از هر حیث تابع آن بود، البته با ضعف بدنِ مادّی بالضّروره ناتوان می‌گردد و سنّ پیری همانگونه که قوای حسّی و حرکتی انسان را (که قائم به مادّه‌اند) ضعیف می‌کند، نیروی عاقله را نیز ناتوان می‌ساخت ولی چنین نیست! یعنی در بسیاری از پیران ملاحظه می‌شود که نیروی عقلانی ایشان از دوران جوانی آنها قویتر است با اینکه قوای حسّی و حرکتی آنان ضعیف‌تر شده است[۲].

شیخ در آثار خود شواهد متعددی از این قبیل می‌آورد تا اثبات نماید که نفس ناطقه، منطبق بر بدن آدمی نیست و با زوال بدن، زایل نمی‌گردد و به نیستی نمی‌پیوندد.

بنظر ما این أدّله و قرائن هرچند وافی به مقصود است ولی تجرّد روح را بطور مطلق اثبات نمی‌نماید و همین اندازه ثابت می‌کند که نسبت نفس ناطقه به بدن، مانند نسبت عرض به جوهر نیست و نفس - در عین همکاری با پیکر جمسانی - استقلال دارد و لذا با مرگ بدن، فانی نمی گردد. امّا اینکه نفس، مجرّد محض باشد به این معنی که میان نفس و بدن، هیچ تناسب و سنخیتی وجود نداشته باشد، این امری است که بقول اُدبا: دونه خرط القتاد[۳]!

۱- النّجاة، چاپ مصر، صفحه ۱۸۰.

۲- النّجاة، چاپ مصر، صفحه ۱۸۰.

۳- قَتاد، به درخت پرخار مخصوصی گفته می‌شود و مراد از «خرط القتاد» کندن خارهای سخت آن درخت است و این تعبیر را برای اشاره به دشواری یا محال بودن عملی، بکار می‌برند.

همکاری و تأثیر دو ماهیّت متباین الجهات در یکدیگر، چیزی است که عقل از پذیرفتن آن استنکاف دارد و اگر نفس و بدن در این مرتبه از بُعد و دوری نسبت به هم بودند، اساساً نفس به بدن تعلّق نمی‌گرفت لذا ما در فصل آینده، از نفس و بدن به دو مرتبه و مقام از یک نشئهٔ وجودی، تعبیر کرده‌ایم تا در عین حفظ استقلال آندو از یکدیگر، انضمام و ارتباط و سنخیّت آنها نیز انکار نشود و در این‌باره در خاتمهٔ فصل سوّم کتاب بیش از این سخن خواهیم گفت.

۳: نقد آراء ابن سینا در الهیّات

ابن سینا نیز مانند دیگر انسانها از خطا و اشتباه مصون نمانده و جای اعتراض در سخنان خود باقی گذارده است برخی از خطاهای او ناشی از کمبود اطّلاعات تجربی در روزگار گذشته است مانند اینک وی در رسالۀ «حدود» آب را «جوهری بسیط» تعریف کرده و دربارۀ آن می‌نویسد: «جوهر بسیط، طباعه أن یکون باردا رطبا مشفّا متّحرکاً إلی المکان الّذي تحت کرة الهواء وفوق الأرض»[۱].

یعنی: «آب، گوهر ساده است که طبیعتش سرد و مرطوب و شفّاف می‌باشد و به طور طبیعی به سوی مکانی که زیر کرۀ هوا و بالای زمین است جریان دارد»!

در حالیکه امروز می دانیم آب، عنصر ساده و بسیطی نیست بلکه مرکّب از اکسیژن و هیدروژن می‌باشد و نیز طبیعت آب، سرد نیست بلکه سردی و گرمی آب مربوط به دوری و نزدیکی آن از منبع حرارت است و آب بالطّبع نه گرم می‌باشد و نه سرد[۲]. یا اینکه ابن سینا بگواهی آثار گوناگون وی مانند شفاء، مبدأ و معاد، اشارات و غیر اینها، کرات آسمانی را موجودات زنده‌ای

۱- رساله في الحدود از مجموعه (تسع رسائل فی الحکمه والطبیعیات) چاپ مصر، صفحه ۹۱.

۲- علاوه بر این، سرما و گرما از امور نسبی و اضافی‌اند یعنی همان آبی که نسبت به لامسۀ انسان سرد جلوه می‌کند، شاید برای ماهیان، گرم و مطبوع باشد! و امور نسبی را نباید در تعریف منطقی داخل کرد و ماهیّت اشیاء را با آن تعریف نمود.

می‌پنداشته است که دارای نفوسی بوده و از حوادث زمین آگاهند و به خصوص حرکت ارادی دارند! چنانکه در کتاب «المبدأ و المعاد» می‌نویسد:

«... وأمّا السّبب في معرفة الكائنات واتّصال النّفس الانسانيّة بنفوس الأجرام السماويّة الّتي بان لنا فيما سلف أنّها عالمة بما يجري في العالم العنصريّ ... (إلى آخر كلامه)».

یعنی: «امّا آنچه موجب شناسائی عالم هستی می‌شود و سبب پیوند نفس انسانی با نفوس کرات آسمانی می گردد که در گذشته برای ما روشن شد [این است که] کرات مزبور از آنچه در جهان عنصری می‌گذرد آگاهند و ...».

ما اینگونه اشتباهات ابن سینا را مولود نقصان اطلاعات تجربی در عصر وی می‌دانیم و به خاطر این بیانات او را مورد ملامت قرار نمی دهیم امّا آنچه مایهٔ اعتراض ما به شیخ‌الرئیس می‌شود لغزشهائیست که شیخ در امور عقلی محض، مرتکب شده و در مباحث خداشناسی و نبوت و معاد برای او پیش آمده است در حالیکه بسیاری از علمای اسلامی به برکت آشنایی کافی با قرآن کریم و تعقل صحیح، از آن خطاها مصون مانده‌اند.

بنابراین سعی می‌کنیم برخی از خطاهای چشمگیر ابن سینا را در امور مذکور بیاوریم و بدین وسیله نشان دهیم که «رجال‌زدگی» یعنی مقهور آراء دانشمندان شدن و أصالت و استقلال تحقیق را از دست دادن، ناروا است و چه بسا رجال بزرگی که به اشتباهات بزرگ نیز گرفتار شده‌اند! و بعلاوه معلوم می‌شود در امر دیانت، قول خدا و رسول (که دارای عصمت دریافت و تبلیغ می‌باشد) حجت است نه کلام فیلسوف و متکلم، هرچند از مشاهیر و معاریف بشمار آیند.

خطای ابن سینا در قاعدهٔ الواحد!

یکی از لغزشهای عقلی ابن سینا تشبّث او به قاعدهٔ «الواحد لا یصدر عنه إلّا الواحد» و سعی در اثبات و تطبیق این قاهده با آفرینش است! توضیح آنکه قاعدهٔ مذکور را از دو جهت می‌توان مورد بحث و تحقیق قرار داد، یکی به لحاظ درست بودن یا نبودن آن. دوم از حیث تطبیق قاعدهٔ مزبور - (بفرض صحت) با نحوهٔ صدور موجودات از ذات یگانهٔ باریتعالی.

در مورد بحث نخستین، بهمن‌یار (متوفّی در حدود سال ۴۵۸ هجری قمری) که از خواصّ تلامذهٔ شیخ محسوب می‌شود. دلیلی از استاد خواسته است، شیخ‌الرئیس پاسخی به او می‌دهد که پذیرفتهٔ خرد نیست و موجب اعتراض تند کسانی چون فخر رازی شده است.

چون شرح ماجرا را صدرالدین شیرازی به تفصیل در کتاب أسفار آورده سزاوار است که پاسخ شیخ‌الرئیس و ایراد فخر رازی را از کتاب مذکور بیاوریم و سپس نظر صاحب أسفار را در اینباره ببینیم و داوری کنیم، صدرا می‌نویسد:

«کتب الشّیخ الرئیس إلی بهمنیار لمّا طلب عنه البرهان علی هذا المطلب (أي علی إثبات صحّة القاعدة): لوکان الواحد الحقیقي مصدرا لأمرین ك «الف» و«ب» مثلاً، کان مصدراً لِ «الف» وما لیس «الف» لأنّ «ب» «الف» فیلزم اجتماع النّقیضین»[1].

یعنی: «چون بهمن‌یار از شیخ‌الرئیس، برهان بر صحت قاعدهٔ (الواحد) را خواست، شیخ به او چنین نوشت که: اگر از واحد حقیقی، مثلاً دو امر صادر

۱- الأسفار الأربعة، الجزءالثانی من السّفر الأول، چاپ تهران (دارالمعارف الإسلامیه) صفحهٔ ۲۰۶ و ۲۰۷.

شود مانند «الف» و «ب» در اینصورت آن واحد، مصدر الف و مصدر چیزی که الف نیست، شده است! زیرا که «ب» البته «الف» نیست و در این حال اجتماع نقیضین لازم می‌آید»!

این جواب علی‌الظّاهر درست نیست زیرا اجتماع نقیضین در صورتی لازم خواهد آمد که واحد مفروض، هم مصدر الف باشد و هم مصدر الف نباشد! نه آنکه مصدر «الف» و «ب» شود و لذا فخر رازی به نقل صاحب أسفار چنین اعتراض کرده است:

«قال الإمام الرّازي: نقيض صدور «الف» لا صدور «الف» لا صدور «لا الف» أعنى صدور «ب» كما أنّ الجسم أذا قبل الحركة والسّواد والسّواد ليس بحركة فيكون الجسم قد قبل الحركة وما ليس بحركة، ولا يلزم التّناقض من ذلك، فذلك فيما قالوه. والشيخ قد نصّ على هذا في قاطيغورياس الشّفاء بقوله: انّ في الخمر رائحه وليس فيه رائحه» هو قولنا «فيه رائحه وفيه ما ليس رائحه» فإنّ في الأوّل القولان لا يجتمعان وفي الثاني يجتمعان».

«قال (الرّازي): ومثل هذا الكلام في السّقوط أظهر من أن يخفى على ضعفاء العقول فلا أدري كيف اشتبه على الذين يدّعون الكياسة والعجب عمّن عمره في تعليم المنطق وتعلمّه ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط ثّم لمّا جاء الى المطلوب الأشرف أعرض عن استعمال تلك الآلة حتّى وقع في الغلط الذّي يضحك منه الصّبيان»!

یعنی: «امام رازی گفته: نقیض صدور «الف» عدم صدور «الف» است نه صدور چیزی که «الف نیست» یعنی صدور «ب»! چنانکه جسم چون قبول حرکت کند و نیز رنگ سیاه را که نفس حرکت نیست، بخود پذیرد در

آنصورت، جسم هم حرکت پذیرفته و هم چیزی را قبول کرده که حرکت نبوده است و هیچ‌گونه تناقصی لازم نمی‌آید و آنچه شیخ‌الرئیس و پیروانش گفته‌اند نیز مشمول همین حکم می‌باشد و خود شیخ در بخش قاطیغور یاس از کتاب شفاء تصریح نموده که چون بگوئیم: در شراب انگور، بوئی وجود دارد و بوئی وجود ندارد! و همچنین بگوئیم: در شراب انگور بوئی وجود دارد و چیزی که از نوع بو بشمار نمی‌آید نیز وجود دارد، ایندو عبارت با یکدیگر متفاوتند و در عبارت اوّل، دو جملهٔ آن با هم جمع نمی‌شوند ولی در عبارت دوّم، دو جمله قابل جمع‌اند. و نیز رازی گوید: چنان سخنی در نادرستی و بطلان، آشکارتر از آنست که بر مردم ضعیف عقل مخفی ماند و من نمی‌دانم چگونه بر کسانیکه ادّعای زیرکی دارند مشتبه شده است؟ و شگفت از کسی است که عمر خود را در یاد دادن و یاد گرفتن فنّ منطق تمام کرده تا منطق به منزلهٔ آلت و افزازی باشد که ذهن او را از خطا در تفکر نگاه دارد، سپس هنگامی که به شریف‌ترین مطلب (یعنی مباحث الهیّات) رسیده از بکار بردن آن افزار، روی گردانده و به غلطی در افتاده است که کودکان از آن می‌خندند!».

پس از نقل اعتراض تند فخر رازی، صدرالدین شیرازی در دفاع از بوعلی چنین پاسخ می‌دهد:

«اقول: إنّ ما ذكره أيضا بدلّ هذا الجليل القدر ما تصوّر معنى الواحد الحقيقى وكونه مبدءاً لشيء وأنّ كما قال الشّيخ فيمن ادّعى أنّه يتكلّم بالمنطق مع قدوة الحكماء ارسطاطاليس وهو واضعه! انّ هذا الرّجل يتمنطق على المشّائين فهو أيضاً يتمنطق على مثل الشيخ الرئيس، فاضل الفلاسفة، أليس ذلك منه غيّا وضلالاً وحمقاً وسفها! فإنّا قد قرّرنا أنّ المصدريّة بالمعنى المذكور نفس ماهيّة العلة

البسيطة، والماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، فإذا كان البسيط الحقيقي مصدراً ل «الف» مثلا ولما «ليس الف» مثلاً كانت مصدريته لما «ليس الف» غير مصدريّته ل «الف» الّتي هي نفس ذاته، فتكون ذاته غير ذاته وهذا هو التّناقض».

یعنی: «من می‌گویم آنچه فخر رازی مذکور داشته دلالت واضح دارد بر آنکه این مرد عالیقدر معنای واحد حقیقی و مبدأ بودنش را برای اشیاء تصوّر نکرده است! و مثل او به کسی می‌ماند که شیخ‌الرئیس گفته آن شخص ادّعای مکالمه در منطق با پیشوای حکماء - ارسطو - داشته با اینکه ارسطو، خود واضع فنّ منطق بوده است! این مرد نیز با مشّائین (پیروان ارسطو) سخن از فرو رفتن در منطق به میان می‌آورد! و همچنین با کسی چون شیخ‌الرئیس، فاضل فلاسفه از تعمّق در منطق دم می‌زند! آیا اینکار از سوی او نشانهٔ گمراهی و ضلال و نادانی و سفاهت نیست؟![1] ما پیش از این مقرّر داشتیم که مصدر بودن به آن معنا که مذکور افتاد، عین ماهیّت علّت بسیطه است و ماهیّت به اعتبار ذات، جز خودش چیزی نیست. پس چون بسیط حقیقی مثلاً برای «الف» مصدر شد و نیز برای «چیزی که الف نیست» مصدر گردید، در اینصورت مصدر بودن او برای «چیزی که الف نیست» غیر از مقام مصدریّت وی برای «الف» است که عین ذات او می‌باشد و بنابراین ذات آن مصدر، غیر از ذاتش می‌شود! و این همان تناقص است».

به زبان روشن‌تر، صدرالدین شیرازی می‌خواهد بگوید: واحد حقیقی اگر مصدر «الف» باشد این مقام، زائد بر ذات او نیست بلکه عین ذاتش می‌باشد. از سویی «ب» غیر از الف است و مقام صدریّت آن نیز غیر از مقام پیشین!

۱- صدرا، در اینجا می‌خواهد با حملهٔ تند فخر رازی مقابله کند و بگوید : «کلوخ انداز را پاداش سنگ است»! ولی چه می‌شد که بزرگان ما این شیوه غیر مرضیّه را به جاهلان می‌سپردند و در برابر یکدیگر هیچگاه ترک ادب نمی‌کردند؟!.

پس ذات واحد، باید جامع دومقام مصدری باشد که هرکدام غیر از دیگری هستند و ضمناً هرکدام عین ذات واحدند! و این مستلزم تناقص بوده و محال است. ما با رعایت ادب، به فیلسوف شهیر ایران صدرالدین شیرازی پاسخ می‌دهیم که: هردو مقام مصدری، در ذات واحد با یکدیگر جمع‌اند! (چنانکه علم و قدرت با داشتن متعلّقات مختلف، در ذات الهی وحدت دارند) امّا نه بنحو غیریّت که ترکیب در ذات واحد لازم آید و موجب خروج از وحدت شود بلکه بر طبق همان قاعده‌ای که خود او تأسیس فرموده و گفته است: بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء[۱] یعنی: «ذات یگانۀ بسیط در عین اینکه تک تک اشیاء نیست، کلّ اشیاء را در بر دارد» همانگونه که در کمّیّات منفصله ملاحظه می شود، مثلاً عدد ۱۰۰ با هیچیک از اعداد پائینتر از خود برابر نیست ولی همۀ آنها را در بر دارد! و بقول شاعر: (چون که صد آمد، نود هم نزد ما است!) و مهمتر اینکه در وحی الهی و تنزیل ربّانی نیز می‌خوانیم:

﴿وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ﴾ [الحجر: ۲۱].

«خزائن همۀ اشیاء نزد ماست!».

با اینکه می‌دانیم ترکیب در ذات حقتعالی راه ندارد. پس چه مانعی دارد از آن حقیقت یگانه و بسیطی که کلّ الأشیاء است در مقام خلق و تجلّی، بیش از یک شیء ظاهر شود؟! مگر نه آنکه خود صدرالدّین اعتراف دارد: «إنّ واجب الوجود فردانیّ الذّات، تامّ الحقیقة، لا يخرج من حقیقته شيء من الأشیاء؟»[۲] یعنی: ذات واجب در عین فردانیّت و تمامیّت همه چیز است و حائز همۀ مقامات!

۱- به کتاب : «الأسفار الأربعة» جزء ثانی از سفر اوّل، صفحه ۳۶۸ نگاه کنید.

۲- أسفار، جزء ثانی، صفحه ۳۶۸.

اما آنچه این فیلسوف فرموده که بر واضع فن یا عملی نباید ایراد نمود و او را در بکار گرفتن فن خودش، نتوان به خطا متّهم کرد! [صحیح نیست] زیرا برای ارباب علوم و فنون، مقام عصمت ثابت نشده است و خود ایشان نیز به چنین ادّعائی برنخاسته‌اند! و حق اینست‌که بجای مقهور شدن در برابر شهرت و هیبت علمی دانشمندان، تابع برهان و دانش ایشان باشیم نه پیرو هر سخنی که از آنها نقش شود.

وانگهی به تجربه ثابت شده که گاهی علماء در تطبیق قواعد مکتشفهٔ خود با موارد آنها، دچار اشتباه شده‌اند! روشنترین گواه این موضوع، خطای، «مصادره به مطلوب» است که گالیله Galilée منجّم و دانشمند ایتالیائی در آثار ارسطو نشان داده و به خوبی دریافته است که ارسطو در اثبات اینکه: «زمین، مرکز عالم است»!! راه مصادره را پیموده یعنی مدّعا را بعنوان دلیل، تکرار نموده است با اینکه ارسطو خود، مکتشف قواعد مغالطه و از جمله، روش «مصادره به مطلوب» بشمار می‌آید! ارسطو گفته است:

«طبیعت اشیاء ثقیل اینست که به مرکز عالم می‌گرایند، تجربه نشان می‌دهد که اشیاء ثقیل به مرکز زمین می‌گرایند، پس مرکز زمین، مرکز عالم است[۱]»!!

در اینجا اگر بپرسم ارسطو از کجا دریافته که: طبیعت اشیاء ثقیل به مرکز عالم گرایش دارند؟! ناچار باید پاسخ داد: از آنجا که همیشه ملاحظه می‌کرده اشیاء ثقیل به مرکز زمین میل می‌کنند! بنابراین روشن است که ارسطو از همان ابتدای تفکّر، مرکز زمین را مرکز عالم پنداشته و در شکل قیاسی استدلال خود، مصادره به مطلوب کرده است!

۱- مبانی فلسفه، تألیف دکتر علی اکبر سیاسی، چاپ تهران، صفحهٔ ۲۶۶.

امّا برای قسمت دوّم بحث یعنی در «عدم تطبیق قاعدۀ (الواحد) با نحوۀ صدور ممکنات از ذات باریتعالی» بهتر است رشتۀ سخن را بدست یکی از حامیان بزرگ شیخ‌الرئیس ابن سینا بدهیم تا از زبان پرتوان وی اثبات شود که قاعدۀ مزبور با آفرینش کائنات منطبق نیست و ابن سینا در اینباره دچار اشتباه شده، زیرا این روش از شائبه تعصّب دورتر است. مدافع دانشمندی که به او اشارات رفت محمّدبن حسن طوسی (متوفّی در سال ۶۷۲ هجری قمری) است که در شرح بر کتاب «الإشارات والتّنبیهات» عهده‌دار دفع حملات فخرالدین رازی بر آراء ابن سینا شده و با حمیّت خاصّی از شیخ‌الرئیس دفاع می‌نماید، با این همه، خواجۀ طوسی در کتاب «فصول الاعتقاد چنین می‌نویسد:

«قالوا لا یصدر عن الباري تعالی بلا واسطة إلّا عقل واحد، والعقل فیه کثرة وهي الوجوب بالغیر والإمکان الذّاتي وتعقّل الواجب وتعقّل ذاته ولذلك صدر عنه عقل آخر ونفس وفلك مرکّب من الهیولی والصّورة ویلزمهم أنّ أیّ موجودین فرضا کان أحدهما علّة للآخر بواسطة او بغیر واسطة. وأمّا زعمهم في التخلّص عن هذا الإلزام أنّ العقل الأوّل فیه کثرة کما ذکرنا، فیردّ علیه أیضا أنّ التکثیرات التي في العقل الأوّل إن کانت وجودیة صادرة عن الباري جلّ اسمه – لزم صدورها عن الواحد وهو نقض لمبناهم! وإن صدرت عن غیره، لزم تعدّد الواجب و إن لم تکن موجودة لم یکن تأثیرها معقولاً!».

یعنی: «گویند از باریتعالی (که واحد حقیقی است) بدون واسطه، جز یک عقل چیزی صادر نمی‌شود! و آن عقل واحد، دارای مقام کثرت است! که عبارت باشد از وجوب بالغیر، و امکان ذاتی، و تعقّل واجب‌الوجود، و تعقّل ذات خود. و به اعتبار این چهار مقام، عقل دیگری از عقل اوّل صادر می‌شود

به همراه نفس و فلکی که دارای هیولی و صورت است! و از این بیان برایشان لازم می‌آید که هر گاه دو موجود فرض شود، حتماً یکی از آندو - بواسطه‌یا بی واسطه - علّت دیگری باشد! (در حالیکه چنین نیست!) امّا پندار ایشان که گمان کرده‌اند از این الزام رهائی می‌یابند به اعتماد کثرت در عقل اوّل - چنانکه گفتیم - این پندار نیز مردود است به این دلیل که اگر کثرت مذکور در عقل اوّل واقعاً وجود دارند و همگی از ذات باری (جلّ اسمه) صادر شده‌اند در اینصورت لازم می‌آید که از واحد، بیش از یک چیز صار شده باشد! و این موجب نقض مبنای آنها می‌شود. و چنانچه کثرات مذکور، از غیر باریتعالی صادر شده‌اند لازم می‌آید که واجب‌الوجود و مبدأ هستی، متعدد باشد (که محال است) و اگر این کثرتها واقعاً موجود نیستند (و کثرت اعتباری بشمار می‌روند[۱]) دراینحال تأثیر آنها هم معقول نیست». ملاحظه می‌شود که قاعدهٔ (الواحد لا یصدر عنه الّا الواحد) در توضیح آفرینش از باریتعالی دچار بُن‌بست می‌گردد زیرا در یگانگی مبدء عالم، شک و تردیدی نیست و اگر قرار باشد که از آن مبدأ متعال جز یک چیز صادر نشود در اینصورت، از صادر اوّل نیز (که بقول بوعلی سینا و دیگران، عقل واحد است). بیش از یک عقل نباید صادر گردد و این سلسله تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد در جهان هستی از هر نوع موجودی، بیش از یکی نباید باشد و لازم می‌آید موجود واحد، معلولِ واحد بالاتر از خویش بوده و علّت واحد پائینتر از خود بشمار آید! در حالیکه موجودات جهان هستی خطای این ادّعا را ثابت می‌کنند زیرا در عالم، از انواع موجودات، افراد فراوانی می‌یابیم و این نقص و

۱- عجب است که این فلاسفه، عقل اوّل را به اعتبار تعقل ذات خود، و تعقل واجب‌الوجود، منشأ صدور کثرت می‌شمارند ولی ذات واجب را باعتبار علم بخود و علم به عقل اوّل (حتی پس از صدور آن!) منشأ و مبدأ کثرات نمی‌دانند!

ایراد را بطوریکه در بخش اوّل رسالهٔ حاضر به اشاره گذشت، غزالی (پیش از خواجهٔ طوسی) بر فلاسفه آورده است چنانکه در ذیل همین مبحث، خواجه بر «نظریّه کثرت در عقل اوّل» نیز ایراد بجائی اظها داشته که در کتاب «تهافت الفلاسفه» اثر غزالی شبیه آن ملاحظه می‌شود.

پس آنچه شیخ‌الرئیس بوعلی سینا در کتاب «دانشنامهٔ علائی» نوشته: «نشاید که از واحب‌الوجود به اوّل وجود، جز یک وجود بحاصل آید[۱]» و سپس سلسلهٔ موجودات را از مبدأ متعال آغاز می‌نماید و به عقل اوّل و عقل دوّم و ... می‌رساند، صحیح نیست چنانکه در دانشنامهٔ علائی می‌نویسد: پس باید که از واجب‌الوجود، اوّل وجود عقلی آید - چنانکه گفتیم - و از آن عقل به یک جهت، عقلی دیگر آید و به یک جهت، جسمی آید[۲]...»!

آری این فیلسوفان هرچند توانسته‌اند «قوص صعودی» را با پای عقل طی کنند یعنی از سلسلهٔ ممکنات بگذرند و به حضرت واجب‌الوجود، معرفت یابند ولی خبر از اسرار آفرینش در «قوس نزولی» ندارند و پیمودن این راه با دست آویختن به فلسفهٔ ارسطو و قاعدهٔ «الواحد» میسّر نمی‌شود بویژه که وحی الهی، قدرت مطلقهٔ حق را در خلق و بعث یک نفس و همهٔ نفوس، برابر می‌شمارد چنانکه می‌خوانیم:

﴿مَّا خَلۡقُكُمۡ وَلَا بَعۡثُكُمۡ إِلَّا كَنَفۡسٖ وَٰحِدَةٍ﴾ [القمان: ۲۸][۳].

خطای ابن سینا در تفسیر نبوّت

۱- دانشنامه علائی (بخش الهیّات) چاپ تهران، صفحه ۱۱۱، و ۱۱۲.

۲- دانشنامه علائی، (بخش الهیّات) صفحه ۱۵۶.

۳- «آفرینش و برانگیختن همه شما در نزد خدا نیست مگر مانند آفرینش و زنده کردن یک نفس».

اعتراض دیگری که بر بوعلی‌سینا داریم در پیرامون موضوع «نبوّت» است. البته شیخ‌الرئیس نبوت و پیامبری را در عالم، امری لازم می‌شمرد و حتی در کتاب «نجات» اظهار عقیده می‌کند که نیاز جامعه به قانونگذاری الهی برای بقاء نوع انسان و ثبات وجود وی، بیش از نیاز به رویاندن موی بر پلک دیدگان و محلّ ابروان و منحنی ساختن کف پاها و غیره است زیرا این امور هرچند نافعند ولی در بقاء نوع انسان نقش ضروری ندارند (یعنی بدون وجود آنها نیز ادامهٔ حیات انسان ممکن است) ولی جامعهٔ بشر به قانونگذار الهی که سنن عدل را از سوی خداوند بیاموزاند نیاز ضروری و مبرم دارد و چگونه می‌شود عنایت مبدأ عالم به وجود مژه گان و ابروان تعلّق گیرد ولی از ارشاد آدمی بوسیلهٔ پیامبران خودداری ورزد؟! عبارت شیخ چنین است:

«فالحاجة إلى هذا الإنسان في ان يبقى نوع النّاس ويتحصّل وجوده أشدّ من الحاجة إلى إنبات الشّعر على الأشفار وعلى الحاجبين وتقعير الأخمص من القدمين وأشياء اخرى من المنافع الّتي لا ضرورة إليها في البقاء بل اكثر مآلها أنها تنفع في البقاء ووجود الإنسان الصالح (أي النّبي) لأنه يسنّ ويعدل ممكن لما سلف ذكره فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضى تلك المنافع ولا تقتضى هذه التّي هي أسّها»[۱].

واضح است که ما را بر این پیان پسندیده و کلام گیرای شیخ‌الرئیس اعتراضی نیست ولی در تفسیر نبوّت و معنای وحی و معجزات انبیاء علیهم‌السلام با بوعلی سخن داریم، شیخ در رسالهٔ: «إثبات النّبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم» می‌نویسد:

۱- النّجاة، طبع مصر، صفحه ۳۰۴.

«الحيوان إمّا ناطق أو غير ناطق، والأوّل أفضل. والنّاطق إمّا بملكه أو بغير ملكه، والأوّل أفضل. وذو الملكة إمّا خارج إلى الفعل التامّ أو غير خارج، والأوّل أفضل. والخارج إمّا بغير واسطة أو بواسطة، والأوّل أفضل وهو المسمّى بالنّبيّ واليه انتهى التّفاضل في الصّور الماديّه وإن كان كلّ فاضل يسود المفضول ويرئسه فإذا النّبيّ يسود ويرئس جميع الأجناس الّتي فضّلها. والوحي هذه الإفاضه والملك هو هذه القوّة المقبولة المفيضة»[1].

یعنی: «حیوان، یا ناطق است (یعنی تفکّر منطقی دارد) و یا غیر ناطق، و حیوانِ ناطق برتر است. و ناطق، یا با ملکه (صفت ثابت) نطق می‌کند یا بدون ملکه، و ناطق بالملکه برتر است. و ناطقی که ملکۀ نطق دارد یا نطقش (از ملکه) به فعل تامّ خارج می‌شود یا نمی‌شود، و اوّلی برتر است. و کسی که نطق بالملکه در وی (از ملکه) به فعل کامل خارج می‌گردد یا بدون واسطه خارج می‌شود یا با واسطه، و اوّلی برتر بوده و همان کسی است که او را نبی (پیامبر) می‌نامند! و برتری هریک از صورتهای مادّی بر دیگری به او پایان می‌پذیرد و اگر چه هریک از مراتب بالاتر بر پائین‌تر خود، سروری و ریاست دارد ولی نبی بر همۀ اجناس، برتر و سرور و رئیس است و وحی، این افاضه می‌باشد (یعنی کمال قدرت ناطقه است که به نبی بخشیده شده) و فرشته، همین قوّه‌ایست که قبول فیض دادن می‌کند»!

آیا می‌توان وحی و فرشته را چنانکه ادیان الهی بیان نموده‌اند با این سخنان تطبیق داد و توجیه کرد؟! آنچه بوعلی‌سینا می‌گوید نه نبوّت است و

۱- رسالة: (في اثبات النّبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم) صفحه ۱۲۳ و ۱۲۴ که ضمن (تسع رسائل في الحكمة والطبيعيّات) در مصر بطبع رسیده است.

نه وحی! بلکه به فرض صحّت مقامی است که انسان برگزیده با احراز مقام مذکور، آمادگی برای وحی ربّانی و مخاطبه الهی و نزول فرشتگان پیدا می‌کند! و خطا در اینجا است که ابن سینا «شرط» را بجای «مشروط» نهاده، با اینکه چنین شرطی نیز برای نبوّت وحی در کتب الهی قید نشده است! و فرشتگانی که قرآن مجید ذکر می‌کند و نزول و عروج و تمثّلی که برای آنها اثبات می‌نماید با تأویلات شیخ‌الرئیس سازگار نیست به خصوص که ابن سینا در بخش طبیعیّات کتاب «عیون الحکمة» می‌نویسد: «والرّوحانیّون من الملائکه وجودهم عال عن المکان وعن أن یکونوا في داخل أو خارج»[1].

یعنی: «فرشتگان روحانی وجودشان بالاتر از مکان است و از اینکه در داخل یا خارج مکان قرار گیرند برترند»! از طرف دیگر، نیروی ناطقه هرچند در حدّ کمال باشد، تا تعلیم نبیند و تا دریافت معلومات نکند از أدای حقایق ناتوان است با این که مردی چون پیامبر بزرگ اسلام بدون خواندن کتاب و داشتن آموزگار، از تورات و انجیل و صُحُف انبیاء و از گذشته و آینده خبر داده و وضع قوانین و تشریع احکام نموده است.

﴿وَمَا كُنتَ تَتۡلُواْ مِن قَبۡلِهِۦ مِن كِتَٰبٖ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَۖ إِذٗا لَّٱرۡتَابَ ٱلۡمُبۡطِلُونَ ٤٨﴾ [العنکبوت: ۴۸][2].

به علاوه تشحیذ قوای ناطقه و رسیدن آن به سر حدّ کمال، امری دفعی و ناگهانی نیست بلکه خصلتی «تدریجیّ الحصول» می‌باشد با اینکه ظهور وحی و قرآن در پیغمبر اسلام، ناگهان و بدون سابقه بوده است. پیامبر پیش

۱- عیون الحکمة، (من منشورات المعهد الفرنسی للآثار الشرقیّة بالقاهره) صفحه ۲۰.

۲- «تو پیش از قرآن هیچ کتابی را تلاوت نمی‌کردی و هیچگاه خطّی بدست خود نمی‌نوشتی که اگر چنین بود اهل باطل در نبوت تو تردید می‌کردند».

از اعلام نبوت نه از گروه شعراء محسوب می‌شد، و نه اهل مناظره و بحث و فحص در مذاهب عالم بود چنانکه در قرآن کریم آمده است:

﴿قُل لَّوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوۡتُهُۥ عَلَيۡكُمۡ وَلَآ أَدۡرَىٰكُم بِهِۦۖ فَقَدۡ لَبِثۡتُ فِيكُمۡ عُمُرٗا مِّن قَبۡلِهِۦٓۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ١٦﴾ [یونس: ۱۶][1].

پس تأویل شیخ‌الرئیس در مسئلۀ نبوّت، اصابت به حق نمی‌کند و افکار یونانی را به أحوال انبیاء الهی نباید التقاط کرد.

شیخ در آثار دیگر خود نیز از نبوّت به تفصیل بحث می‌کند و روی هم رفته برای انبیاء سه ویژگی قائل می‌شود که بطور خلاصه یکی: سرعت انتقال از معقولات اوّلیه به معقولات ثانویّه است. دوّم: اتصال نفس نبیّ با نفوس فلکیّه! می‌باشد. سوّم: تأثیر نفوس انبیاء در موادّ طبیعت و اظهار معجزات از اینراه است! همانطور که در پایان کتاب: «المبدء والمعاد» به این ویژگی‌ها تصریح کرده و می‌نویسد:

«... الذّي يختصّ بالقوة النبويّة لها ثلاثة خواصّ قد تجتمع في إنسان واحد وقد لا تجمع بل تتفرّق، فالخالصّة الواحدة تابعة للقوة العقلية، وذلك أن يكون هذا الإنسان تخدمه القوى جدّا من غير تعليم مخاطب من النّاس له، يتوصّل من المعقولات الأولى إلى الثانيّة ...

وأمّا الخاصية الأخرى فهي متعلّقة بالخيال الّذي للإنسان الكامل المزاج وفعل هذه الخاصية هو الإنذار بالكائنات، والدّلالة على المغيبات، وقد يكون لأكثر

۱- «بگو اگر خدا خواسته بود (که به نبوّت مبعوث نشوم البته) قرآن را بر شما تلاوت نکرده بودم و نه خدا شما را (به توسط من) از آن آگاه ساخته بود که عمری (چهل سال) پیش از قرآن در میان شما بسر بردم (و هیچ سخنی از این بابت از من نشنیدید) آیا اندیشه نمی‌کنید؟»‌.

النّاس في حال النّوم بالرؤيا وأمّا النبيّ فإنّما يكون له هذا الحال في النّوم واليقظة معا. فأمّا السّبب في معرفة الكائنات، واتّصال النفس الإنسانيّة بنفوس الأجرام السماويّه التّي بان سلف انّها عالمة بما يجري في العالم العنصريّ ... .

وأمّا الخاصية الثالثه الّتي للنّبي وهي تغييرها الطبيّعة ... .».

یعنی: «آنچه به نیروی نبوّت اختصاص دارد دارای سه خاصیت است که گاهی همهٔ آنها در یک انسان گرد می‌آیند و گاهی جمع نمی‌شوند بلک در افراد انسانی بطور پراکنده وجود دارند. خاصیت نخستین تابع نیروی عقلانی است بطوریکه بقیّه نیروهای باطنی به سبب پیروی از نیروی عقلانی به خدمت این انسان درمی‌آیند و بدون اینکه کسی او را مخاطب قرار داده باشد و آموزش دهد، از معقولات اوّلی به معقولات ثانوی می‌رسد ... .

خاصیّت دیگر، به نیروی خیال در انسان کامل المزاج بستگی دارد و کار این خاصیت، إعلام حوادث (پیش از وقوع آنها) و دلالت بر امور پنهان است که این امر برای اکثر مردم گاهی در حالت رؤیا روی می‌دهد ولی برای پیامبر این حالت هم در رؤیا و هم در بیداری پیش می‌آید و امّا سبب شناسائی حوادث عالم و پیوند نفس انسانی با نفوس اجرام آسمانی که پیش از این معلوم شد از رویدادهای جهان عنصری آگاه هستند (تقرّب به آن نفوس و کسب اطلاع از طریق ایشان است) ...

و «خاصیت سوّم که در روان پیامبر وجود دارد، دگرگون ساختن طبیعت است ...». امّا چنانکه می‌دانیم اوّلاً سرعت انتقال از معقولات اوّلی به معقولات ثانوی، مخصوص انبیاء نیست و دیگران هم چون نوابغ و علماء از این خصیصه برخوردارند! و ثانیا! عقیده به نفوس فلکی و زنده بودن کرات آسمانی و اتصال با آنها و کسب اطلاع از ایشان، امروز دیگر از افسانه‌های کهن شمرده می‌شود وما هذا إلّا اساطير الأولين!

و ثانیاً در مورد قدرت انبیاء بر دگرگون ساختن طبیعت، نیز متأسفانه سخن شیخ با کتب و آثار خود انبیاء علیهم السلام موافقت ندارد! شیخ در دانشنامۀ علائی می‌نویسد:

«بعضی مردم را نفسی قوی افتد که اندر اجسام این عالم، فعل عظیم توان کردن به وهم و به خواست خویش، تا اجسام این عالم به سبب وی تغیّر عظیم پذیرد، خاصّه به گرمی و سردی و به جنبش، و از اینجا شکافد همۀ معجزه‌ها[1]»!

این بیان صریح است که معجزات انبیاء علیه السلام از نفوس آنها صادر می‌شده است و سخن شیخ را در «مبدأ و معاد» تأیید می‌کند، یعنی مثلاً موسی علیه السلام بقوّت نفس، دریا را شکافت و عصا را به افقی تبدیل کرد! همچنانکه سایر پیامبران به قوّت نفس، معجزه می‌نمودند! و این ادّعا با نصّ قرآن و صحف انبیاء علیهم السلام مخالفت دارد که در آنها تصریح شده معجزات، به اذن (تکوینی) خدا ظاهر می‌شده است.

﴿وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلٗا مِّن قَبۡلِكَ وَجَعَلۡنَا لَهُمۡ أَزۡوَٰجٗا وَذُرِّيَّةٗۚ وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأۡتِيَ بِـَٔايَةٍ إِلَّا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۗ لِكُلِّ أَجَلٖ كِتَابٞ ٣٨﴾ [الرعد: ۳۸].

و اگر چنین نبود هرگز موسی علیه السلام از عصای خود که صورت افعی پذیرفت نمی‌ترسید و نمی‌گریخت! قرآن مجید می‌فرماید:

﴿وَأَنۡ أَلۡقِ عَصَاكَۚ فَلَمَّا رَءَاهَا تَهۡتَزُّ كَأَنَّهَا جَآنّٞ وَلَّىٰ مُدۡبِرٗا وَلَمۡ يُعَقِّبۡۚ يَٰمُوسَىٰٓ أَقۡبِلۡ وَلَا تَخَفۡۖ إِنَّكَ مِنَ ٱلۡأٓمِنِينَ ٣١﴾ [القصص: ۳۱][2].

۱- دانشنامه علائی (بخش طبیعیّات) صفحه ۱۴۱.

۲- یعنی: چون موسی دید آن عصا حرکت می‌کند و مانند ماری است، پشت کرده گریزان شد و به عقب ننگریست! ای موسی، پیش بیا و نترس که تو از امان یافتگانی.

و باز می‌فرماید:

﴿قَالَ أَلْقِهَا يَٰمُوسَىٰ ۝١٩ فَأَلْقَىٰهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَىٰ ۝٢٠ قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا ٱلْأُولَىٰ ۝٢١﴾ [طه: ۱۹-۲۱].

ابن‌سینا در نمط عاشر از کتاب «إشارات» نیز همهٔ معجزات و کرامات را مولود «هیئت نفسانی» معرفی می‌کند و آنها را با سحر و جادو از حیث انتساب به نفس انسان، همریشه می‌شمارد! از دیدگاه حکمتِ اصیل اسلامی، چگونه می‌توان با او موافقت کرد و به نقد آراء وی نپرداخت؟! در اشارات می‌نویسد:

«إنّ الأمور الغريبة تنبعث في عالم الطّبيعة من مباديء ثلاثة أحدها الهيئة النفسانيّة المذكورة. وثانيها خواصّ الأجسام العنصريّة مثل جذب مغناطيس للحديد بقوّة تخصّة.

وثالثها قوى سماويّة بينها وبين أمزجة أجسام أرضيّة مخصوصة بهيئات وضعيّة ... فعليّة أو انفعاليّة مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسّحر من قبيل القسم الأوّل بل المعجزات والكرامات.

والنّيرنجات من قبيل القسم الثّاني.

والطّلسمات من قبيل القسم الثالث»[1].

یعنی: «امور غریبه در جهان طبیعت از سه مبدأ برمی‌خیزند. مبدأ اوّل شکل و حالت مخصوصی است که برای نفس انسان پدید می‌آید و پیش از این ذکر آن گذشت.

۱- الإشارات و التّنبيهات، چاپ دانشگاه تهران، صفحه ۱۶۹.

مبدأ دوّم، خواصّ اجسام عنصری است مانند اینکه مغناطیس (آهن‌ربا) آهن را با نیروی مخصوص خود جذب می‌کند.

مبدأ سوّم، نیروهای آسمانی است که میان آنها و ترکیبات اجسام خاصّ زمینی (که در وضع و شکل معیّن می‌باشند) فعل یا انفعال برقرار می‌گردد و آثار غریب و کم‌نظیری در پی این اوضاع پدید می‌آید.

جادو از قسم اوّل است (یعن مبدأ نفسانی دارد) بلکه معجزات و کرامات از همین قسم‌اند!

و نیز نجات (یا نیرنگها، مرداف با حِیَل که سابقاً به مکانیک عملی می‌گفتند) از قبیل قسم دوّم شمرده می‌شوند. و طلسمات از قبیل قسم سوّم می‌باشند».

بعد از بوعلی‌سینا، گروهی از فلاسفه نیز ظاهراً به تبعیّت از او همین تفسیر را برای معجزات پسندیده‌اند که ذکر اقوال همهٔ آنها بطول می‌انجامد و از حوصلهٔ این مختصر بیرون است.

بسی واضح است که این عقیده با ادعای خود انبیاء علیهم السلام منافات دارد زیرا آنها قدرت بر اظهار امور غریبه را از خود نفی کرده و به خدایتعالی نسبت داده‌اند چنانکه در قرآن کریم به صراحت آمده است:

﴿مَا عِندِي مَا تَسۡتَعۡجِلُونَ بِهِۦٓۚ إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۖ﴾ [الأنعام: ۵۷].

«(بگو) نزد من آن عذابی که با شتاب می‌خواهید نیست، فرمان تنها از آنِ خداست».

﴿ قُل لَّوۡ أَنَّ عِندِي مَا تَسۡتَعۡجِلُونَ بِهِۦ لَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ بَيۡنِي وَبَيۡنَكُمۡۗ﴾ [الأنعام: ۵۸].

«بگو اگر آنچه با شتاب می‌خواهید نزد من بود، میان من و شما کار خاتمه یافته بود (یعنی به قدرت فائقهٔ نفسانی شما را تعذیب و هلاک کرده بودم)».

و نیز می‌فرماید:

﴿قُلۡ إِنَّمَا ٱلۡأٓيَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٞ مُّبِينٌ﴾ [العنکبوت: ۵۰].

«بگو جز این نیست که آیات (تکوینی) در قدرت خدا و نزد اوست و من بیم دهنده‌ای آشکار هستم و بس».

و بقول امام بزرگوار علیّ بن موسی الرّضا؈:

«لمّا ظهر منه الفقر والفاقة دلّ على أنّ من هذه صفاته وشاركه الضعفاء والمحتاجون لا تكون المعجزات فعله فعلم بهذا أنّ الّذي أظهره من المعجزات إنّما كانت فعل القادر الّذي لا يشبه المخلوقين، لا فعل المحدث المحتاج المشارك للضعفاء في صفات الضّعيف»[۱].

یعنی: «چون از (آن مرد الهی) فقر و نیازمندی ظاهر گشت این موضوع دلالت دارد بر اینکه صاحب چنین صفاتی که مردم ناتوان و نیازمند در این جهت با او مشترکند نمی‌تواند فاعل معجزات باشد و معجزه، کار نفسانی او بشمار آید و از هیمنجا معلوم می‌شود معجزاتی که ظاهر نموده، فعل قادری است که شبیه مخلوقات نمی‌باشد نه کار مخلوقی نیازمند که در صفات با دیگر ضعفا شریکست».

خلاصه این که روش بوعلی در تفسیر اصول شریعت مانند روش بسیاری از فلاسفه دقیقاً منافات با مبانی شرع دارند چنانکه در تفسیر قرآن مجید

۱- رجوع شود به کتاب: «الاحتجاج على أهل اللحاج» اثر طبرسی، طبع نجف، چاپ سنگی، صفحه ۲۴۲.

نیز دچار همین انحراف هستند، بطور نمونه شیخ‌الرئیس در رسالۀ (إثبات النبوّات و تأویل رموزهم و أمثالهم) و نیز درکتاب «الإشارات والتّنبیهات» آیه نور: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشۡكَوٰةٖ فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ ٱلۡمِصۡبَاحُ فِي زُجَاجَةٍۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوۡكَبٞ دُرِّيّٞ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٖ مُّبَٰرَكَةٖ زَيۡتُونَةٖ لَّا شَرۡقِيَّةٖ وَلَا غَرۡبِيَّةٖ يَكَادُ زَيۡتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوۡ لَمۡ تَمۡسَسۡهُ نَارٞۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖۚ يَهۡدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَيَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَٰلَ لِلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ٣٥﴾ [النور: ۳۵] را به «عقل هیولانی» و «عقل بالملکه» و «عقل بالفعل» و «عقل مستفاد» و «عقل فعّال» تفسیر و تطبیق کرده است[۱]، غافل از اینکه مراتب مختلف عقل از ویژگی‌های ساختمان ادراکی انسان (بطور مطلق) می‌باشد یعنی در هر انسانی اعم از مؤمن و کافر، قوای عقلی مزبور (بقول خود ابن‌سینا) وجود دارد ولی در آیۀ نور، از هدایت یا نور الهی که ویژۀ مردان خدا و قلوب صافیه است سخن رفته و با قوای انسان (بطور مطلق) منطبق نیست چنانچه در ذیل آیه می‌خوانیم:

﴿يَهۡدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَيَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَٰلَ لِلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ٣٥ فِي بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرۡفَعَ وَيُذۡكَرَ فِيهَا ٱسۡمُهُۥ يُسَبِّحُ لَهُۥ فِيهَا بِٱلۡغُدُوِّ وَٱلۡأٓصَالِ ٣٦ رِجَالٞ لَّا تُلۡهِيهِمۡ تِجَٰرَةٞ وَلَا بَيۡعٌ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَإِقَامِ

۱- برای دیدن تفصیل رأی ابن‌سینا به نمط ثالث از کتاب اشارات (چاپ دانشگاه تهران، صفحه ۹۴) و شرح اشارات خواجه طوسی (چاپ تهران، جزء ثانی، صفحه ۲۵۳ به بعد) نگاه کنید.

ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءِ ٱلزَّكَوٰةِ يَخَافُونَ يَوۡمٗا تَتَقَلَّبُ فِيهِ ٱلۡقُلُوبُ وَٱلۡأَبۡصَٰرُ ٣٧﴾ [النور: ۳۵-۳۷][1].

این اشتباه نمایندهٔ آنست که ابن سینا در تفسیر متون شرع، اصول ارسطوئی را حاکمیّت می‌داده با اینکه تفسیر قرآن مجید و کلمات انبیاء عليهم السلام راه و روش دیگری دارد[2].

خطای ابن سینا در موضوع معاد

اعتراض عمدهٔ دیگری که بر بوعلی‌سینا می‌توان داشت دربارهٔ «انکار معاد جسمانی» از سوی اوست! بسیاری از کسانیکه آثار اوّلیهٔ شیخ‌الرئیس (مانند کتاب شفاء و نجات) را دیده‌اند گمان کرده‌اند ابن سینا علاوه بر اینکه عقیده به بقاء روح داشته، معاد جسمانی را نیز به پیروی از شرع اسلام پذیرفته است ولی اگر ایشان به خود زحمت می‌دادند و تتبّع بیشتری در آثار شیخ می‌کردند و رسالهٔ «أضحویّه» را می‌خواندند برایشان معلوم می‌شد که شیخ‌الرئیس در کتاب‌های اوّلیهٔ خود با فقهاء و متکلّمین اسلامی و عامّهٔ مسلمانان، مماشات می‌کرده است و به معاد جسمانی، عقیده نداشته و یا اینکه به مرور زمان عقیدهٔ او در اینباره دچار تغییر شده است.

۱- یعنی: «خداوند به نور خود هر کس را (شایسته بداند و) بخواهد، هدایت می‌کند و این مثل‌ها را برای مردم می‌زند (تا از اینراه به حقایق توجه کنند) و خدا به همه چیز دانا است. (آن مشکاۀ هدایت) در خانه‌هائی می‌درخشد که خدا اجازه داد رفعت یابند و نامش در آن خانه‌ها یاد شود. در آنجا صبح و شام مردانی به تنزیه او مشغولند که بازرگانی و داد و ستد آنها را از یاد خدا غافل نمی‌کند ...».

۲- روش صحیح تفسیر قرآن کریم را در کتاب «راهی بسوی وحدت اسلامی» که اخیراً انتشار یافته به تفصیل نوشته‌ایم، به فصل چهارم کتاب مزبور رجوع شود.

شیخ در رسالۀ «أقسام العلوم العقليّة» ضمن برشمردن فروع علم الهی، معاد جسمانی را از مواعید الهی دانسته و صحیح می‌شمرد و در اینباره می‌نویسد:

«إنّ الله تعالى اكرم عباده المتّقين على لسان رسلهعليهم السلام به موعد بالجمع بين السّعادتين الرّوحانيّة ببقاء النّفس، والجسمانيّة ببعث البدن الذّي هو عليه قدير إن شاء هو ومتى شاء هو»[۱].

یعنی: «خدای تعالی بندگان با تقوای خویش را گرامی داشته است که به زبان پیامبران خودعليهم السلام زمانی را به ایشان وعده داده که در آن هنگام، دو نوع سعادت روحانی و جسمانی را برای آنها گرد آورد و سعادت روحانی را به بقاء روح وجسمانی را به حیات مجدّد بدن مقرّر فرموده است و خدایتعالی بر اینکار چون بخواهد و هر گاه که بخواهد توانا است».

در کتاب «النّجاة» ذیل عنوان: «فصول في معاد الأنفس الإنسانية» نیز همین معنا را آورده و گفته است:

«فنقول يجب أن تعلم أنّ المعاد، منه مقبول من الشّرع ولا سبيل إلى إثباته إلّا من طريق الشّارع وتصديق خبر النبوّة وهو الذي للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج إلى أن تعلم وقد بسطت الشّريعة الحقّة الّتي اتانابها نبيّنا المصطفى محمّدصلى الله عليه وآله وسلم حال السّعادة والشّقاوة الّتي بحسب البدن.

۱- رسالة في «أقسام العلوم العقليّة» كه ضمن (تسع رسائل في الحكمة والطبيعيّات) در مصر به طبع رسیده است، به صفحه ۱۱۵ از کتاب مذکور رجوع شود.

ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدّقتة النبّوة وهو السّعادة والشّقاوة الثابتتان بالمقاييس اللّتان للأنفس»[۱].

یعنی: «گوئیم لازم است که بدانی معاد (دو نوع باشد) یکی آنچه از ناحیهٔ شرع پذیرفته شده که راهی برای اثباتش جز از طریق شرع و تصدیق خبر نبوّت، نیست و آن معاد بدن بهنگام زندگی مجدّد است و خیرات و شروری که برای بند حاصل می‌شود معلوم است و نیازی به دانستن آن ترا نیست و شریعت راستینی که پیامبر ما محمّد مصطفیﷺ آورده دربارهٔ سعادت و شقاوت انسان بر حسب پیکر مادّی او بگونه‌ای گسترده، سخن گفته است.

و نوع دیگر از معاد آنست که با مدارک عقلی و قیاس برهانی فهمیده و نبوّت نیز آن را تصدیق کرده و آن عبارتست از سعادت و شقاوتی که با مقیاس‌های ویژه خود برای نفس انسان ثابت شده‌اند».

هرچند صدرالدّین شیرازی بر شیخ‌الرئیس اعتراض دارد که چرا تأکید ورزیده معاد بدن را نمی‌تواند با برهان عقلی اثبات نمود[۲] ولی اینک ما در صدد بحث مستوفی از این موضوع نیستیم و می‌خواهیم بگوئیم که ابن سینا با وجود اینگونه اعترافات صریح در مسئله معاد جسمانی، ضمن رسالهٔ «أضحويّة» آن را اساساً انکارنموده و نصوص شرع را در اینباره تأویل می‌کند! شیخ در رسالهٔ مذکور که تحت عنوان: «رسالة أضحويّة في أمر المعاد» به طبع

۱- النّجاة، طبع مصر، صفحه ۲۹۱.

۲- به جزء ثانی از سفر رابع کتاب أسفار، چاپ تهران، صفحه ۱۰۹ رجوع شود.

رسیده[1] اوّلاً تصریح می‌کند که معاد نفس و بدن از اعتقادات همهٔ مسلمین است (و به اصطلاح فقهاء، اجماعی است) چنانکه می‌نویسد:

«أمّا القائلون بالمعاد للنّفس والبدن فکلهم یجعلون الحیاة بوجود النّفس للبدن والموت بمفارقة النّفس ویردّون في النّشأة الثانیّة النّفس في البدن بعینه الّذي فیه... وهؤلاء هم المسلمون کافّة».

یعنی: «کسانی‌که به معاد نفس و بدن قائلند همگی زندگی را مشروط به وجود نفس برای بدن می‌شمارند و مرگ را مولود مفارقت نفس از بدن می‌دانند و (عقیده دارند که) در زندگی دوم، نفس به همان بدنی که تعلّق داشته باز می گردد ... و این دست، عموم مسلمین‌اند». آنگاه ابن سینا با وجود اعتراف به اجماع مسلمانان در امر معاد، نصوص شرع را تأویل می‌نماید و خرق اجماع می‌کند! و در پایان فصل ثالث از رسالهٔ أضحویّه می‌نویسد:

«فإذا بطل أن یکون المعاد للأبدان[2] وحدها وبطل أن یکون للنّفس والبدن جمیعاً وبطل أن یکون للنّفس علی سبیل التّناسخ، فالمعاد إذا للنّفس وحدّها علی ماتقرّر».

یعنی: «چون معاد برای بدن به تنهائی باطل گردید و نیز عقیده به معاد برای نفس و بدن با هم، باطل شد و همچنین معاد نفس از راه تناسخ مردود

۱- دارالفکرالعربی در قاهره به سال ۱۹۴۹ چاپ این رساله را عهده‌دار شده است و نسخه‌ای خطی از آن نیز که میراث استاد و جدّ بزرگوارم مرحوم آیت‌الله میرزا احمد آشتیانی (قدّس لله روحه) می‌باشد نزد این جانب موجود است.

۲- در نسخه چاپی: (للبدن وحده) آمده است.

گشت، در اینصورت تنها معاد برای روح آدمی باقی می‌ماند چنانکه ثابت شد».

اینک باید دید با اینکه قرآن مجید به وجود معاد نفس و بدن تصریح نموده، دستاویز ابن سینا در تأویل کلام الله چیست و چه می‌گوید؟ شیخ ضمن رسالهٔ اضحویّه در اینباره می‌نویسد:

«ان الشّرایع واردة لخطاب الجمهور بما یفهمون مقّربا مالا یفهمون إلی أفهامهم بالتّشبیه والتّمثیل ولو کان غیر ذلك لما أغنیت الشّرائع ألبّتة، فکیف یکون ظاهرالشّرایع حجّة في هذا الباب؟!».

یعنی: «شرایع و ادیان بنابر فهم عموم وارد شده و سخن گفته‌اند و حقایقی را که مردم نمی‌فهمند از راه تشبیه و تمثیل، به فهم آنها نزدیک کرده‌اند و اگر جز این بود البته شرایع سودمند واقع نمی‌شدند پس چگونه ظاهر کلمات شریعت در این باب می‌تواند حجّت باشد؟!».

ابن‌سینا مجددّا تأکید می‌ورزد:

«أنّ ظاهر الشّرایع غیر محتج به في مثل هذه الأبواب ولنرجع إلی المعقول الصّرف!».

یعنی: «از ظاهر اقوال شرایع در این قبیل امور نمی توان دلیل آورد و ما باید به بحث عقلی خالص بازگردیم!».

پاسخ ما در برابر شیخ‌الرئیس این است که اگر شارع، از توصیف معاد جسمانی (معاد نفس و بدن با هم)، نوعی تمثیل و تشبیه را اراده داشت لازم می‌آمد که در خلال بیانات خود این معنا را ذکر کند یا با قرائنی آن را نشان دهد زیرا در غیر اینصورت، خلق به ظواهر کلمات متمسّک می‌شوند و از هدف شارع دور می‌گردند و موضوع إغراء به جهل پیش می‌آید و نقض غرض روی می‌دهد! و سرانجام پیروان شریعت به گمراهی می‌افتند چنانکه

خود ابن سینا اعتراف نموده که: همهٔ مسلمین به معاد نفس و بدن با (یکدیگر) عقیده دارند! ولی در جائیکه شرایع بر خلاف این راه را پیموده‌اند و حتی دلیل و برهان بر وجود معاد روح و بدن آورده‌اند چگونه می‌توان کلمات شریعت را تحریف کرد و به تأویل برد؟!

این قرآن حکیم است که می‌گوید:

﴿قَالَ مَن يُحۡيِ ٱلۡعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٞ ٧٨ قُلۡ يُحۡيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٖۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلۡقٍ عَلِيمٌ ٧٩﴾ [یس: ۷۸-۷۹].

«(کسی که منکر معاد بود) گفت این استخوانها را با اینکه پوسیده و خاک شده‌اند چه کسی زنده می‌کند؟! بگو (ای پیامبر) همان کسی آنها را زنده می‌گرداند که بار نخستین (با اینکه خاک بودند) به وجودشان آورد و او بر هر گونه آفرینشی آگاه است».

آیا این قبیل آیات را (که در کتب الهی بسی فراوانند) می تواند به تمثیل و تخییل حمل کرد؟!

اگر کسی شرایع الهی را بکلّی انکار می‌نمود البته ما با وی سخن دیگری داشتیم ولی ابن سینا که در همین رسالهٔ «أضحویّه» به صحت و کمال و برتری شریعت اسلام اعتراف می‌کند سزاوار نبود که دلالت آیات را بر معاد روح و بدن انکار نماید و آنها را قابل تأویل شمارد!

شیخ در رسالهٔ إضحویّه می‌نویسد:

«إنّ الشّريعة على لسان نبيّنا محمّد ﷺ جائت أفضل ما يمكن أن تجيء عليه الشّرائع وأكمله ولهذا صلح أن يكون خاتم الشّرائع وآخرها».

یعنی: «شریعتی که به زبان پیامبر ما محمّد مصطفی ﷺ جاری شده در برترین صورتی آمده که ممکن بوده شرایع الهی بیایند و کاملترین شریعت‌ها می‌باشد و از اینرو شایسته است که خاتم شرایع و آخرین آنها باشد».

آیا معنای «بهرین صورت» اینست که قرآن مجید، معاد بدن را قبول نداشته و با وجود این تصریح کرده است:

﴿أَيَحۡسَبُ ٱلۡإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجۡمَعَ عِظَامَهُۥ ٣ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُۥ ٤﴾ [القیامة: ۳-۴][۱].

﴿كُلَّمَا نَضِجَتۡ جُلُودُهُم بَدَّلۡنَٰهُمۡ جُلُودًا غَيۡرَهَا لِيَذُوقُواْ ٱلۡعَذَابَ﴾ [النساء: ۵۶][۲].

امّا اینکه ابن سینا می‌گوید دربارۀ فهم چگونگی معاد باید به بحث عقلی خالص برگردیم نه به ظاهر شرع، البته این درست است که عقل می‌تواند با اتّکاء و اعتماد بر بی‌هدف نبودن خلقت، اصل معاد را اثبات کند ولی در چگونگی و جزئیات معاد باید از شرع یاری جست و خیالبافی را نسب به جهان غیب کنار نهاد! شگفتا! شرع آمده است تا عقل ما را در معرفت صحیح مبدأ و معاد، هدایت و رهبری کند ولی متأسّفانه برخی از فلاسفه، امر را معکوس ساخته و مقرّر داشته‌اند که شرع حتی در شرح کیفیّت معاد باید تابع نظر و عقل ما بشود و اگر نشد، لازمست نصوص شرع به تشبیه حمل گردند!!

فراموش نکرده‌ایم شیخ‌الرئیس ضمن رساله‌ای که در «أقسام علوم عقلیّة» نوشته تصریح کرده است:

۱- «آیا آدمی پندارد که استخوانهای او را گرد نمی‌آوریم؟ آری (گرد می‌آوریم) در حالیکه بر ساختن (استخوان ریز) انگشتان او نیز توانائیم».

۲- «هر بار که پوست‌های پیکرشان (در دوزخ) می‌سوزد و دگرگون می‌شود، پوستهای دیگری بر اندام ایشان می‌پوشانیم تا عذاب را بچشند».

«کل ما لا یتوصّل العقل إلی اثبات وجوده أو وجوبه بالدّلیل فإنّما یکون معه جوازه فقط فأنّ النبوّة تعقد علی وجوده أوعدمه فصلاً»[۱].

یعنی: «هرموضوعی را که عقل به اثبات وجود یا لزوم آن از راه دلیل پی نبرد و فقط جایز شمارد، نبوّت بر وجود یا عدم آن فصلی منعقد می‌کند».

البته مبحث معاد، مبحثی پردامنه و طویل الذّیل است و شرح أدلّه عقلی «معاد نفسانی و جسمانی» در خلال بحث خاصّ خود می‌آید و ما امیدواریم به توفیق خداوند متعال آن را در کتاب: «حکمت قرآن و فلسفهٔ یونان» به تفصیل بیاوریم و در اینجا از ذکر نکته‌ای دقیق ناگزیر هستیم و آن اینکه ظاهراً علت اساسی انکار معاد تن از سوی ابن سینا و همفکران او، تصوّری است که آنها از تجرّد روح دارند! به این معنی که به زعم ایشان، روح انسان بطور مطلق، مجرّد از مادّه بوده و هیچگونه تناسب و سنخیّتی با عالم اجسام ندارد و در حقیقت موطن أصلی او، عالم جداگانهٔ دیگری است که کاملاً مباین با دنیای مادّی می‌باشد از اینرو نزول روح (یا ایجاد آن) را در این جهان، نوعی گرفتاری و در قفس افتادن! تلقّی می‌کنند که به زودی زمانش سپری می‌شود و روح مجرّد، به وطن مألوف خویش باز می‌گردد. لذا رجوع روح به بدن و باز آمدن آن در جهان مادّی، برای ایشان امری نامعقول جلوه می‌کند. ابن سینا این معنا را در قصیدهٔ معروف خود که به «قصیدهٔ عینیّه» شهرت دارد تا اندازه‌ای نشان داده است، قصیده‌ای که در مطلع آن می‌گوید:

هبطت إلیك من المحلّ الأرفع ورقاء ذات تعزّز وتمنع

یعن «از جایگاه بالاتری، کبوتر شکوهمند و بلندپروازی بسوی تو فرود آمده است»! این کبوتر پرشکوه جز روح مجرّد یا نفس ناطقهٔ انسانی چیزی

۱- رسالة في أقسام العلوم العقلية (ضمن كتاب تسع رسائل ...) صفحه ۱۱۵.

نیست که در قفس تن گرفتار شده و همنشین ویرانه سرای این عالم گشته است! و بقول ابن سینا در همین قصیده: الفت مجاورة الخراب البلقع!

بنابراین، مبنا (که روح انسانی بکلی مغایر با جهان مادّه و بیگانه از آن باشد) ابن سینا در تحیّر فرو رفته که آیا حکمتِ هبوطِ روح در این عالم چه بوده است؟ (اگر نفس ناطقه برای تکامل به این جهان نامناسب آمده، مگر نه آنکه هر موجودی در عالم مناسب با خود بهتر می‌تواند رو به تکامل رود؟ و اگر موانع و عوائق عالم ماده، روح را به کمال می‌برد، مگر ممکن نبود که خالق هستی، در عالم روحانی موانعی برای روح فراهم سازد؟) لذا شیخ‌الرئیس در قصیدهٔ خود از خواننده می‌پرسد:

فلأيّ شيء اهبطت من شامخ   عال إلى قعر الحضيض الأوضع

یعنی: «از چه رو این کبوتر شکوهمند از مقام شامخ و بلند خود به قعر این فرودگاه پست، هبوط کرده است؟» و چون خودش از دانستن راز این هبوط درمی‌ماند و اعتراف می‌کند که: (طويت عن الفطن اللّبيب الأورع) یعنی: «حکمت اینکار از نظر شخص خردمند زیرک و پرهیزگار نهان گشته است»، از خواننده سؤال می‌کند تا شاید او این راز را بگشاید! و می‌گوید:

أنعم بردّ جواب ما أنا فاحص   عنه فنار العلم ذات تشعشع[1]

یعنی: «با پاسخ گفتن به آنچه من در جستجویش هستم اظهار لطف کن که آتش دانش، نورافکن و روشنی‌بخش است»!

۱- این قصیده زیبا بر حسب نسخه حاج ملّاهادی سبزواری، مشتمل بر بیست بیت است.

چنین بینشی دربارهٔ روح انسان، با یک مشکل اساسی روبرو می‌شود که فلسفهٔ ابن سینا (مانند أسلاف یونانی خود) از پاسخ دادن به آن ناتوان مانده است!

مشکل مزبور اینست‌که: اگر روح انسان از سنخ موجودات این عالم نبوده بکلّی با جرم مادّی، بی‌تناسب باشد پس چگونه توانسته است به بدن جسمانی تعلّق گیرد و با آن هماهنگ شود؟!

ابن‌سینا تنها راهی را که برای حلّ این مشکل پیشنهاد کرده، اعتقاد به «روح بخاری»! است یعنی او هم مانند فلاسفهٔ پیشین به جسم لطیف و بخارمانندی قائل شده که در منافذ بدن نفوذ می‌کند و مرکب نفس و واسطهٔ ارتباط آن با بدن می‌شود، شیخ در کتاب شفاء می‌نویسد:

«... جسم لطيف نافذ في المنافذ روحاني وأنّ ذلك الجسم هو الرّوح[1] ...».

شارحان ابن سینا نیز گفته‌اند که این روح بخاری، از یک جهت دیگر، به لحاظ جسمانیّت با پیکر مادّی همسنخ است پس می‌تواند نقش واسطه میان روح و بدن را ایفاء کند تا به توسط آن، روح به بدن تعلّق گرفته و با بدن هماهنگ و همساز شود!

ولی این راه حلّ، محلّ اعتبار و مورد اعتماد نیست زیرا اگر أجسام ذاتاً با نفوس ناطقهٔ بشریف مباین و بی‌تناسب باشد، هرگز با رفع غلظت از آنها، نمی‌توان موافقت و تناسب میان اجسام و روح مجرّد ایجاد کرد چرا که آنچه موجب دوری أجسام از ارواح شده صفات و لوازم ذاتی مادّه (مانند وجود أبعاد ثلاثه و نیازمند بودن به مکان و غیره) است و ذاتیّات با غلظت و رقّت تغییر پیدا نمی‌کنند!

۱- در اینباره کتاب «علم النفس ابن سینا و مقایسه آن با روانشناسی جدید» اثر دکتر علی‌اکبر سیاسی را ملاحظه کنید.

علاوه بر این، فرضیهٔ قدیمی «روح بخاری» مورد قبول طبّ جدید نیست و نظر فلسفی و علوم تجربی هیچکدام، این رأی را نمی‌پذیرند[۱].

حقیقت اینست که نفس ناطقهٔ انسان - چنانکه متکلّمین اسلامی تحقیق کرده‌اند - هرچند مستقلّ از بدن مادّی است امّا تجرّد آن از مادّه، در حدّی نیست که بکلّی با عالم اجسام مباین و بی‌تناسب باشد یعنی نفس، تجرّد مطلق ندارد (و دلائل تجرّد روح که ابن سینا و دیگران آورده‌اند نیز بیش از این چیزی را اثبات نمی‌کند چنانکه - در مقام تشبیه - امواج رادیوئی اگر چه از ساختمان مادّی رادیو، مستقل است امّا با آن بی‌تناسب نیست (والسّنخیّة علّة الانضمام) و لذا با ساختمان رادیو مرتبط و هماهنگ می‌شود ضمناً بحکم استقلال وجودی، با ویرانی رادیو، امواج نابود نخواهد گشت.

روح انسانی هم که به بدن مادّی تعلّق پیدا می‌کند و از عالم اجسام متلذّذ یا متألم می‌گردد و از راه هماهنگی با جسم از قوّه به فعل می‌رسد، ممکن نیست که فاقد هر گونه سنخیّت و نسبت با مادّه باشد. بلکه وجود

۱- برخی از فلاسفه اروپا که مانند ابن‌سینا روح و جسم را با یکدیگر بکلی مباین می‌پنداشتند (مانند لایپنیتز و پیروان او) خواسته‌اند مشکل هماهنگی روح و بدن را با طرح نظریّه «نظام قبلی» حلّ کنند به این معنی که گفته‌اند بَدَنیّات و نفسانیّات در عین آنکه مستقل از یکدیگرند ولی میان رخدادهای آنها، تقارن و همزمانی دقیق برقرار است و از اینرو همکار و مرتبط و هماهنگ جلوه می‌کنند! امّا این نظریه مردود است به چند دلیل، از جمله آنکه در بسیاری از اوقات بدن آدمی کوفته و رنج کشیده و متألبم می‌باشد ولی در همان لحظات، نفس انسان بعلت وصول به مقصود، راضی و خشنود است و با بدن هماهنگی ندارد. همچنین در پاره‌ای از اوضاع، همه گونه اسباب آسایش و تندرستی بدن فراهم است ولی ناگهان به سبب دریافت اخبار مصیبت‌بار، روح آدمی به آشفتگی و اندوه عظیم گرفتار می‌شود بدون اینکه بدن به رنج و بیماری افتاده باشد!.

همین احوال نشان می‌دهد که گوهر مادّه و روح در دو رتبه و مقام از یک نشئهٔ وجودی قرار دارند.

روح هرچند در درجه‌ای والاتر از مادّه بسر می‌برد و با زوال بدن، زائل نمی‌شود ولی حدوث و ظهور او در بدن مادّی با مقدمات جسمای یعنی تکامل جنین بستگی دارد که اگر چنین نبود چرا روح انسانی پس از تکامل ساختمان جنین، در بدن آدمی دمیده می‌شود و پیش از این مرحله، به جنین تعلّق نمی‌گیرد[۱]؟!

پس روح، ریشه در این عالم (با توجه به وسعت و کثرت قوای مجهول آن) دارد و موطن او در همین جهان است و حکمت آفرینش او نیز با تکامل وی در همین نشئه رابطه پیدا می‌کند لذا پس از مفارقت و جدا شدن از بدن، در انتظار تحوّلات عمومی این جهان (که وحی و علم هردو آن را (پیش‌بینی کرده‌اند) بسر می‌برد و چنین نیست که بزعم فلاسفه بکلّی از فراخنا و فضای این عالم بیرون رود. آنگاه با پایان یافتن عمر جهان و فرو ریختن این نظام و ظهور نظام جدید، روح جای خود را در میان موادّ مناسب پیدا می‌کند و در رستاخیز عالم، به منزلگاه اصلی عود می‌نماید یعنی به پیکر خویش که مناسب با اکتسابات او ساخته شده تعلّق می‌گیرد و برمی‌گردد. و این حقیقتی است که عموم ادیان الهی و شرایع آسمانی در آن اتفاق دارند و در قرآن کریم نیز به تصریح آمده است:

۱- در قرآن کریم، از دمیدن روح و حدوث آن، پس از تکمیل و «تسویه بدن» یاد شده است (چه در مورد آدم نخستین، و چه درباره عموم فرزندان او) چنانکه می‌فرماید: ﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٖ مِّن طِينٖ ١٢ ثُمَّ جَعَلۡنَٰهُ نُطۡفَةٗ فِي قَرَارٖ مَّكِينٖ ١٣ ثُمَّ خَلَقۡنَا ٱلنُّطۡفَةَ عَلَقَةٗ فَخَلَقۡنَا ٱلۡعَلَقَةَ مُضۡغَةٗ فَخَلَقۡنَا ٱلۡمُضۡغَةَ عِظَٰمٗا فَكَسَوۡنَا ٱلۡعِظَٰمَ لَحۡمٗا ثُمَّ أَنشَأۡنَٰهُ خَلۡقًا ءَاخَرَۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ ١٤﴾ [المؤمنون: 12-14].

﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ ۖ وَبَرَزُوا۟ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ ﴿٤٨﴾﴾ [ابراهیم: ۴۸].

«روزی که زمین و آسمان‌ها به زمین و آسمان‌های دیگر تبدیل می‌شوند و خلق در پیشگاه خدای یگانه مقتدر حضور می‌یابند».

و نیز می‌فرماید:

﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: ۲۹].

«همانگونه که خداوند شما را در آغاز پدید آورد، بازگشت می‌کنید».

تفصیل این مسئله و براهین آن را چنانکه پیش از این گفته شد به کتابی دیگر موکول می‌کنیم

والحمدلله اوّلاً و آخراً و ظاهراً و باطناً

مصطفی حسینی طباطبائی

عفی الله عنه

کتابنامه

(مدارکی که در این رساله از آنها نام برده‌ایم)

قرآن کریم	کلام الهی
آسمان و جهان (السّماء والعالم)	ارسطو
الشفاء	ابوعلی سینا
النجاة	ابوعلی سینا
الإشارات والتنبیهات	ابوعلی سینا
عیون الحکمة	ابوعلی سینا
التعلیقات	ابوعلی سینا
دانشنامۀ علائی	ابوعلی سینا
رساله اضحویّة في أمر المعاد	ابوعلی سینا
المبدأ و المعاد	ابوعلی سینا
رسائل ابن سینا	ابوعلی سینا
تسع رسائل في الحکمة واطبیعیّات	ابوعلی سینا
اثبات النبّوات وتأویل رموزهم وأمثالهم	ابوعلی سینا
رسالة في إقسام العلوم العقلیة	ابوعلی سینا
رسالة في الحدود	ابوعلی سینا
الحکومة في حجج المثبتین للماضي مبداء زمانیاً	ابوعلی سینا

شرح الإشارات والتنبیهات	نصیرالدین طوسی
فصول الاعتقاد	نصیرالدین طوسی
شرح عیون الحکمه	فخرالدین رازی
شرح الإشارات	فخرالدین رازی
حکمه الإشراق	شهاب‌الدین سهروردی
تهافه الفلاسفه	ابوحامد غزالی
الملل والنّحل	عبدالکریم شهرستانی
شبهات برقلس و ارسطو و ابن سینا و نقضها	عبدالکریم شهرستانی
مصارعه الفلاسفه	عبدالکریم شهرستانی
الآثار الباقیه عن القرون الخالیه	ابوریحان بیرونی
بیرونی‌نامه	ابوالقاسم قربانی
شرح حال نابغه‌ی شهیر ایران، ابوریحان	علی اکبر دهخدا
الرّد علی المنطقییّن (نصیحه اهل‌الایمان فی‌الرّدّ علی منطق الیونان)	احمدبن تیمیّه
فتاوی ابن صلاح	ابن صلاح شهرزوی
تهافه التهافه	ابوالولیدبن رشد
الأسفار الأربعه	صدرالدین شیرازی
تعلیقات علی حکمه الاشراق	صدرالدین شیرازی
حدوث العالم	ابن غیلان
چهار مقاله	نظام عروضی
منظومه	ملاهادی سبزواری
لغت‌نامه	علی‌اکبر دهخدا
مبانی فلسفه	دکتر علی اکبر سیاسی

علم النفس ابن سینا و مقایسه‌ی آن با روانشناسی جدید دکتر علی‌اکبر سیاسی
مقدمه‌ی تاریخ علم جورج سارتن